BIBLIOTECA NAZIONALE VITT. EMANUELE ROMA
8
32 — E
15

Tomo Unico

D. N. 1 : 2

XIII.

Digitized by Google

Digitized by Google

F· NICOLAI AVGVSTINI
STRAFORELLI
VNELIENSIS AVGVSTINIANI
IN COLLEGIO FLORENTINO S. SPIRITVS
MAGISTRI REGENTIS

THEOREMATA THEOLOGICA ÆGIDIANÆ SCHOLÆ CONFORMIA.

BIBLIOTH. CARMELIT. IN S. M. DE VICTORIA



COMMISSIONE ... PER LE BIBLIOTECHE ROMA

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

FLORENTIÆ,

Ex Typographia Ioannis Gugliantini. MDCLXXIX.

Superiorum permiſſu.

Digitized by Google

SERENISSIMO, POTENTISSIMOQVE PRINCIPI

COSMO III.

ETRVRIÆ MAGNO DVCI

FAVSTITATEM

F. NICOLAVS AVGVSTINVS STRAFORELLVS
Auguſtinianus.

NVLLA virtus, Sereniſſime Princeps, ex priuata Collegiorum paleſtra in publico Vrbium Theatro decoram audet ſui vultus imaginem exhibere, quin tui nominis maieſtate munita, altæ ſpem tutelæ concipiat, qua poſſit, quod tibi nempè debetur, obſequium expectare. Grande eſt quidquid in Te mirabili compendio recludis; grande nomen, illud nimirum, de cuius gloriæ immenſi-

Digitized by Google

tate vbique gentium, quæ loquitur fama, omnium admi-
rationem exhauriunt; grande ingenium, illud ſcilicet,
quod neſcit, niſi maxima meditari, maiora facturum,
ſi anguſta terræ confinia molis magnitudine non excede-
ret; grande meritum, illud videlicet, quod cum poſſit
vltrò creſcere, ac ſi tamen ad vltimum deueniſſet, eſt
ſummum; grande tandem miraculum, illud nempè, quod
tanta innocentia vitæ, morumque integritas, & candor,
tanta pietas, tantuſque diuini honoris cultus, zelus,
& ardor in te mirabiliter exprimunt. Nec mirum, Ma-
xime Princeps, quod in te nihil paruum, ſed omne gran-
de concipiatur, hæc ſiquidem Sereniſſimæ tuæ Domus
dos eſt, domeſticas habere magnitudines, & ſplendores.
Hoc itaque virtus quæcumque motiuo validum quærit ex
tui nominis maieſtate tutamen. Hoc itidem conſilio mea
Theologica Theoremata ad te venerabunda contendunt;
ſunt etenim Romæ, quæ Regina eſt Vrbium, & Epito-
me mundi, publico ventilanda certamine; Hinc ſub Her-
culis manu præſidium expectant herculeum, illud vide-
licet, quod grato tui regiminis tempore experiens Etruria
nollet vnquam te perdere, ne perderet in te, qua fruitur
ſummopere felicitatem. VALE.

LECTORI.

LECTORI.

THeoremata Theologica ſcribo nonnulla, quæ fortaſsè non negliges, vbi leges. Numquid, quia noua? Appage ſit. Multa identidem efferuntur, quæ ſpeciem nouitatis præſeferunt, qua titulis, qua ſponſionibus grandioribus, re tamen ipſa aut parum ſoliditatis habent, aut ſi quid habent, id totum iam aliundè ſuppetebat. Non eſt, mihi crede, vltra quod in Theologia quæramus noua, dixere omnia Sancti Patres, & Antiqui Theologi; illis lucem aliquam facere poſſis, addere ſi velis aliquid, amens ſis, ne dum audax. Quid potiſſimum propoſuerim mihi ſic habeto. Noſtri Ægidij Columnæ Romani, Archiepiſcopi Bituricenſis Eccleſiæ, & Aquitaniæ primatis, nec non Cardinalium Sanctæ Romanæ Eccleſiæ cœtui aſcripti doctrina, ſi vnquam alias, certè nunc in Auguſtinianis Collegijs, & ſtudijs maximè & colitur, & floret. Videas nihilominus Recentes Theologos non paucos, qui quod Theologiam Scholaſticam in modernioribus Scholis audierint, perantiquę verò Ægidianę ſcholæ vel nullam omninò, vel exiguam admodum habentes notitiam, varias tanti Doctoris propoſitiones, modo nullius eſſe probabilitatis, ac proindè indefenſabiles, modo minus veritati conformes, modo iam exoleuiſſe pronunciant. Hinc nihil ſuo calculo firmaſſe Ægidium, quod non ſolidis nitatur principijs, argumentorumque vi, & pondere comprobetur, vt pro virili oſtenderem, ea omnia Theologica Theoremata ex diuerſis eiuſdem Doctoris libris ſelegi, in quæ vtpotè magis intellectu difficilia, magiſque obſcura Recentiores Shcolaſtici maximè inuehuntur. Horum igitur aliqua nunc offero, quæ Florentini Typographi varijs operibus occupati potuerunt imprimere; alia plura Deo iuuante, oblaturus,

rus,

Digitized by Google

rus, quæ non paruo labore iam à me ſunt elucubrata; quorum nonnulla licet vel in aſſertionibus, vel in negationibus videantur communia, in fundamentis tamen noſtræ ſcholæ ſunt propria. Ceterum Ducem ſequor incorruptum, de quo ſcribitur in eius vita. *Ob irrefragabilia fundamenta, ac tenaciſſimæ memoriæ donum ſtupendum in nullo vnquam ſibi ipſi eſt aduerſatus, nihilque reprehenſione, aut retractatione dignum pronunciauit.* Hunc propterea Doctorem fundatiſſimum communiter omnes, Theologorum Principem Chronicon Generalis, Bergomenſis, & alij, Pupim, & Proram Theologorum Cardinales Seripandus, & Baronius, atque Bzouius iurè meritò prædicant. Moneo denique illud ſapienter dictum à Diuo Patre Auguſtino lib. de dono perſeuerantiæ cap. 24. *Qui errare me exiſtimant, etiam, atque etiam diligenter, quæ ſunt dicta conſiderent, ne fortaſſis ipſi errent.*

THEO-

THEOREMATVM
EXPOSITORVM INDEX.

1 DEus in quantum Deus non eſt Theologiæ ſubiectum. pag. 1
2 Deus ſub ſpeciali ratione eſt ſubiectũ Theologiæ. pag. 10
3 Ratiò illa ſpecialis, ſub qua Deus eſt ſubiectum Theologiæ, optimè per rationem Glorificatoris exprimitur. pag. 17.
4 Finis Theologiæ nec eſt ſpeculatio, nec praxis, nec ſpeculatio, & praxis ſimul, ſed eſt ſola Charitas, ſeu dilectio Dei meritoria. pag. 23.
5 Quid ſit Deus, eſt naturaliter ignotum. pag. 31.
6 Quod Deus ſit, eſt ſapientibus per ſe manifeſtum. pag. 37.
7 Quantum ad modum ſignificandi in Deo non datur ſcientia; quantum ad rem ſignificatam datur. pag. 45.
8 Ex Diuina immaterialitate probatur Dei ſcientia. pag. 48.
9 Deus alia à ſe in ſeipſo cognoſcit. pag. 53.
10 Deus alia à ſe in ſeipſo propriè, & diſtinctè cognoſcit. pag. 57.
11 In omni natura creata differt eſſentia realiter ab exiſtẽtia. pag. 60
12 In natura Diuina exiſtentia nullatenus ab eſſentia differt; ideoque ad multiplicationem ſuppoſitorum in ipſa natura haud multiplicantur exiſtentiæ. pag. 70.
13 Nec multiplicatio Perſonarum in Diuina natura, nec incarnatio ſolius Verbi poſſunt oſtendere eſſe in Deo tres ſubſiſtentias relatiuas. pag. 76.
14 Beatifica viſio, quæ ſupernaturaliter reperitur in Beatis, vt qualitas eſt à Deo ſolo producitur. pag. 84.
15 Quot ſunt Angeli, tot ſunt ſpecies Angelorum. pag. 90.
16 Inter formas Angelicas, & animam humanam ne dum differentia ſpecifica, verum etiam generica oſtenditur. pag. 98.
17 Radix indiuiduationis, ſeù ſingularitatis in creaturis corporeis eſt materia ſignata. pag. 102.
18 Nullatenus eſt poſſibilis materia prima purè ſpiritualis. pag. 109.
19 Spectata connaturali exigentia formarum immaterialium non

poteſt

Digitized by Google

poteſt Deus Angelos ſub vna ſpecie multiplicare; abſolutè loquendo poteſt. pag. 114.

20 Angelicus intellectus ad cognoſcendam ſubſtantiam, cuius eſt virtus, nulla indiget ſpecie ſuperaddita, ſed ab eadem ſubſtantia producitur in ipſo actus vt qualitas eſt cognitionis pag. 122.

21 Species intelligibiles in Angelis, quibus alia à ſe cognoſcunt, fuerunt immediatè à Deo vt à prima cauſa infuſæ. pag. 126.

22 Poſſibibiles ſunt ſpecies intelligibiles magis, & minus vniuerſales. pag. 137.

23 De facto in Angelis ſpecies intelligibiles vniuerſales reperiuntur. pag. 142.

24 Non quælibet perfectio ſatis eſt ad hoc vt Angeli per pauciores, & vniuerſaliores intelligant ſpecies, ſed requiritur vt ad altiorem pertineant ordinem. pag. 147.

25 Poteſt ſine repugnantia defendi quamlibet perfectionem ſufficere ad ſpecies vniuerſales in Angelis conſtituendas. pag. 152.

26 Ignorant Angeli ſecreta cordium, quia hæc non ſunt naturaliter cognoſcibilia, niſi ab intellectu, à quo ſunt. pag. 155.

27 Prima intellectio, primaque volitio cuiuslibet creaturæ eſt naturalis, atque adeo nec meritoria, nec demeritoria poteſt eſſe. pag. 161.

28 Gratia ſanctificans non per aliam actionem, niſi per creatiuam producitur. pag. 170.

29 Eſt probabilis opinio ſuſtinens, quod eleuata eſſentia animæ per gratiam inchoatam, ſufficienter in via eleuetur & voluntas ad amandum Deum meritoriè abſque alio habitu medio. pag. 176.

30 Similiter eſt probabilis opinio aſſerens per ſolam gratiam conſummatam in Patria ſufficienter eleuari intellectum ad viſionem, & voluntatem ad dilectionem perfectam abſque alijs habitibus medijs diſtinctis. pag. 180.

THEOREMA I.

THEOREMA I.

Deus in quantum Deus non eſt Theologiæ ſubiectum.

DEVM principaliter tanquam ſubiectum in Theologia conſiderari, facultatis ipſius, & nomen, quod idem eſt, vt ait D. P. Aug. lib. 8. de Ciuitate Dei cap. 1. ac ratio, ſiuè ſermo de Deo, & nobilitas apertè oſtendunt; illud enim, à quo ſcientia denominatur, maximè videtur eſſe ſubiectum in ea, & principaliter intendi; nobiliſſimum inſuper ſubiectum nobiliſſimæ ſcientiæ aſſignandū omnis ratio ſuadet; vnde cum Theologia nobiliſſima ſit, & à Deo denominetur, Deum pro ſubiecto habere conuincitur. Quia tamen in aſſignandis ſcientiarum ſubiectis, inquit Ægidius, ſemper debet aliqua ratio reduplicari, quia cum de eodem plures ſcientiæ poſſint conſiderare, licet non primo, per ſe, principaliter, & per omnem modum, reduplicanda eſt ratio aliqua, per quā tollatur ſcientiarum confuſio, & exprimatur tale obiectū ita in tali ſcientia cōſiderari, vt non ſolum ſit de cōſideratione ſciētiæ, ſed vlterius ſubiectum ſcientiæ dici debeat.

Quod libet cum Ægidio par. 1. prologi, princip. pri., quæſt. prima, ſic explicare. Quadrifariam enim poteſt aliquid conſiderari in ſcientia; primo conſiderari poteſt per ſe primo principaliter, & per omnem modū, ſecūdo per ſe, & primò, ſed nō per omnem modum; tertio per ſe, ſed non primo; quarto nec per ſe, nec primo, ſed per accidens, & per aliud. Declaremus hęc omnia in methaphyſica. In hac ſcientia quod conſideratur per ſe, primo, principaliter, & per omnem modum, eſt ens, quia omnia, quæ methaphyſica conſiderat, ſub ratione entis conſiderat. Quod conſideratur per ſe, & primo, ſed non per omnem modum, poteſt dici ſubſtantia, quia ratio entis magis reſeruatur in ſubſtantia, quam in accidente; accidentia enim non ſunt entia, niſi quia ſunt entis. Quod conſideratur per ſe, ſed non primo, poteſt dici accidens, quia de ipſo per ſe conſiderat, eſt enim ens, ſed quia ratio entis principaliter reſeruatur in ſubſtantia, non dicitur methaphyſica conſiderare primo de accidente, nec dicitur conſiderare per omnem mo-

A

modum de accidente, ſicut nec de ſubſtantia, quia omnia, quæ conſiderat, non conſiderat ſub ratione ſubſtantiæ, vel accidentis, ſed preciſè ſub ratione entis. Quod cõſideratur nec per ſe, nec primo, ſed per accidens, ſunt exempla, quæ ad declaranda, quæ proponuntur, adducuntur in methaphyſica; exempla enim in ſcientijs adducuntur, non vt ita eſſe oſtendatur, ſed vt ſentiat ita eſſe, qui diſcit.

Hoc poſito non omne, quod in ſcientia conſideratur abſolutè, & ſimpliciter, ſubiectum ſcientiæ dici poteſt, vt docet vbi ſupra noſter Ægidius, quia cum vnum, & idem poſſit eſſe de conſideratione plurium ſcientiarum, vnum & idem eſſet plurium ſcientiarum ſubiectum; item cum multa, & diuerſa in vna ſcientia conſiderentur; ſi quodlibet illorum eſſet ſubiectum in ſcientia, tunc vnius ſcientiæ eſſent diuerſa ſubiecta, quod eſt inconueniens. Sed quod in ſcientia primo, per ſe, principaliter, & per omnem modum conſideratur, abſolutè, & ſimpliciter ſubiectum ſcientiæ dici poteſt. Quod vero primo, & per ſe, ſed non per omnem modum conſideratur, licet ſimpliciter, & abſolutè ſubiectum dici non poſſit, aliquo tamen modo poteſt dici ſubiectum; vnde ſubſtantia, quæ primo, & per ſe in methaphyſica cõſideratur (comparando quidem ipſam non ad ens, ſed ad cęteras partes entis) poterit aliquo modo ſubiectum in methaphyſica dici; & pariter Deus, in quo principaliùs ratio entis, quã in alijs entitatibus reſeruatur. Quod cõſideratur in ſcientia per ſe, ſed non primo; nec ſimpliciter, nec alio modo poteſt dici ſubiectum, ſed ſolum poteſt eſſe pars ſubiecti, vel directè pertinens ad ſubiectum. Quod denique ſolum per accidens conſideratur, nec ſubiectum, nec pars ſubiecti, nec ad ſubiectum directè pertinere poteſt.

Reduplicanda eſt igitur aliqua ratio in aſſignatione ſubiecti, vt innuimus; propterea quæritur an aſſignantes Deum pro Theologiæ ſubiecto, reduplicare debeamus rationem Deitatis. Et hanc quidem præ cęteris examinamus difficultatem, quia cum animum non induxerimus omnium placita circa Theologiæ ſubiectũ examinare, ſed noſtri Doctoris ſententiam tantummodo decreuerimus explicare; ea duximus neceſſariò diſcutienda, quorum poſitione præcipua noſtra fundamenta

ta conſtabunt; inter quæ primam ſedem cum occupet propoſita difficultas, eam ſpecialiter explicare operæpretium duximus.

Verum antequam ad eius explicationem deueniamus, eſt inueſtigandum, quid vniuerſaliter reduplicatio faciat in propoſitione, & quid faciat in aſſignatione ſubiecti. Communis Logicorum cõſenſus docet reduplicationem in propoſitione dicere rationem immediatam, cur prædicatum inſit ſubiecto; vt cum v.g. dico, homo in quantum animal ſentit, eſt ſenſus, quod immediata ratio, propter quàm actus ſentiendi cõpetit homini, eſt ratio animalis. In ſubiectis vero ſcientiarum, per reduplicationem, & immediatio, & vniuerſalitas conſiderationis exprimitur; vt cum dicimus corpus mobile in eo, quod mobile, eſt ſubiectum philoſophię, ſenſus eſt, quod immediata ratio propter quam phyloſophia conſiderat corpus, eſt mobilitas, & vlterius ea omnia, quæ de corpore, vt mobili conſiderabilia ſunt, ab ipſa conſiderantur. Vnde ad rem noſtram deſcẽdentes, ſi dicamus Deus in quantum Deus eſt ſubiectum in Theologia, reduplicatio illa faciet ſenſum, quod Deitas immediatè, & ſecundum vniuerſalitatem cõſiderationis à Theologia attingitur, & quod de ipſa ſecundum omnem modum conſiderationis Theologia cõſiderat.

His obſeruatis quęſtionem reſoluo negando Deum in quantum Deum eſſe Theologiæ ſubiectum. Suadetur reſolutio primo cum Ægidio quæſt. magna de obiecto Theologiæ: ſcientia Beatorum habere non poteſt pro ſubiecto Deum in quantum Deum, ergo nec ſciẽtia viatorum Deum in quantum Deum habere poterit pro ſubiecto; conſequentia patet, antecedens probatur primo, quia debet diſtingui ſcientia Beatorum à ſcientia, quam habet Deus de ſe ipſo, ſed iſta habet pro ſubiecto Deum in quantum Deum, ergo ſcientia Beatorum Deum in quantum Deum pro ſubiecto habere non poterit. Secundo quia tunc Deus in quantum Deus eſt ſubiectum in aliqua ſcientia, quando omnes modi, quibus poteſt conſiderari Deus, pertinent ad conſiderationem illius ſcientiæ, ſed ad ſcientiam Beatorum pertinere non poteſt conſiderare Deum omnibus modis, quibus conſiderabilis eſt, alioquin eſſet ſcientia infinita, ergo Deus in quantum Deus non poteſt eſſe ſubiectũ ſcientiæ Bea-

Google

torum; Quod eſſet infinita Beatorum ſcientia, ſi conſideraret Deum omnibus modis, quibus conſiderabilis eſt probatur, nam talis ſcientia tantam haberet virtutem, & attingentiam circa obiectum, quantam obiectum haberet attingibilitatem, ſed attingibilitas obiecti eſt infinita, ergo talis ſcientia virtutem haberet infinitam. Quod ſi propter iſta, ſcientia Beatorum habere nequit pro ſubiecto Deum vt Deus eſt, multo minus hoc habere poterit ſcientia Viatorum.

Suadetur ſecũdo, quia ſi Deus in quantum Deus eſſet ſubiectum Theologiæ eſſet comprehenſibilis per noſtram Theologiam actu habitam, vel poſſibilem haberi, conſequens eſt falſum, quia nulla notitia creata, vel creabili Deus poteſt comprehendi, ergo falſum eſt quod Deus in quantum Deus ſit Theologiæ ſubiectum, probatur ſequela, nam ad omnem habitum habentem aliquod obiectum ſub aliqua ratione ſpectat conſiderare quæcunq; illi conueniunt ſecundum talem rationem; ex hoc enim Philoſophus probat ad Phyſicum ſpectare de continuo, infinito, loco, & tempore, & ſimilibus conſiderare, quia iſta conueniunt corpori, quatenus mobile eſt; Item probat ad metaphyſicum ſpectare, de vno, & multis, de eodem, & diuerſo, priori, & poſteriori, & ſimilibus ſpeculari, quia conueniunt enti vt ens eſt, ergo ſi ſubiectum Theologiæ eſt Deus in quãtum Deus Theologicæ cõſiderationis erunt omnia, quæ Deo in quantum tali conueniunt; quia non eſt aliqua ratio, quare potius conſiderentur aliqua eorum tantum, quæ per ſe competunt ſubiecto, ſub ratione, qua eius ſubiectum eſt, quam alia, ergo Theologia noſtra vel habita, vel haberi poſſibili poſſet Deus comprehendi.

Confirmatur: Quandocunque aliquod obiectum ſecundum propriam rationem eſt omnium contentiuum, & ad omnia abſque limitatione ſe extendit, ſi illa ratio reduplicetur, ſcientia, quæ tale obiectum ſub illa reduplicatione attingit, neceſſario ad omnia illa ſe extendet, vel ſe poteſt extendere; ſed Deitas omnia tam intrinſeca, quam extrinſeca continet, & hæc reduplicatur, cum dicitur Deus in quantum Deus, ergo ſcientia, quæ erit de Deitate, ſub tali reduplicatione ad omnia illa ſe extendet, vel extendere poterit, ergo ſi Theologia noſtra habet pro ſubiecto

Deum

Deum in quantum Deum, ſe extendere poterit ad omnia, quæ continet Deus, & per cōſequens Deum comprehendet.

Obijcies primo: Nobiliſſimæ ſcientiæ debet aſſignari nobiliſſimum ſubiectum, ſed Theologia eſt ſcientia nobiliſſima, ergo ipſi debet aſſignari nobiliſſimum ſubiectum; ſed Deus in eo, quod Deus eſt ſubiectum nobiliſſimū, ergo Deus in eo, quod Deus debet aſſignari pro ſubiecto Theologiæ.

Reſpondeo conceſſa maiori, nego minorem, de noſtra, & Beatorum Theologia, non enim hæ nobiliſſimæ ſunt, ſed nobiliſſima ſcientia eſt illa, quam habet Deus de ſe ipſo, & huic aſſignamus pro ſubiecto Deum in eo, quod Deus eſt. Noſtra autem, & Beatorum Theologia nobiliſimæ ſunt reſpectu ſcientiarum humanitus inuentarum, & reſpectu iſtarum nobiliſſimum habent ſubiectum.

Obijcies 2. omnia in Sacra Theologia conſiderantur ſub ratione Dei, ergo Deus ſub ratione Deitatis eſt in ea ſubiectum, patet antecedens, nam omnia cōſiderata in illa vel ſunt Deus, vel ad Deum ordinātur; conſequentia probatur, quia ſicut ſe habet obiectum ad potentiam, vel habitum, ita ſubiectum ad ſcientiam, ſed obiectum alicuius potentiæ, vel habitus, eſt illud, ſub cuius ratione omnia habent ordinem ad potentiam, vel habitum, ergo ſimiliter ſubiectum ſcientiæ erit illud, ſub cuius ratione omnia habent ordinem ad ſcientiam; vnde cum omnia, quæ in Theologia tractantur, ſub ratione Deitatis habeant ordinem ad Theologiam, ſequitur Deum ſub ratione Deitatis eſſe Theologiæ ſubiectum.

Reſpondeo, quod omnia conſiderata in Sacra Theologia, cōſiderantur ſub ratione Dei, ſi Deus ſumatur pro ſubſtracto conſiderationis Theologicæ, falſum tamen eſſe, ſi Deus ſumatur pro ratione formali conſiderandi, quare nego conſequentiam, ad cuius probationem dico, quod concluderet, ſi Deitas eſſet ratio formalis conſiderationis Theologicæ, non verò tantum eiuſdem conſiderationis ſubſtractum.

Obijcies 3. Primæ ſcientiæ naturali, qualis eſt methaphyſica, aſſignatur pro ſubiecto ens, in eo, quod ens, quia per lumen intellectus agentis, quod eſt ratio eorum, quæ in ſcientijs naturaliter acquiſitis tractantur, primo intellectus

lectus noſter fertur in ens, in eo, quod ens, ergo primæ ſcientiæ ſupernaturali, qualis eſt Theologia, debet aſſignari pro ſubiecto Deus in eo, quod Deus, quia per lumen fidei, vel lumen gloriæ, quæ ſunt rationes eorum, quæ in noſtra; & Beatorum Theologia conſiderantur, intellectus primo fertur in Deum in eo, quod Deus.

Reſpondeo cum Ægidio argumentum iſtud magis concludere pro nobis, quàm contra nos; cum enim deſumatur à lumine, debet inferri, quòd obiectum ex parte actus attingentis ipſum, ita attingatur, ſicut lumen dat intellectui ipſum attingere; quare cum lumen fidei, & lumen gloriæ in Beatis, ſemper ſit quid finitum, neceſſario tribuit intellectui attingere obiectum ſecundum modum finitum. Cum ergo dicitur, quod per lumen fidei ferimur in Deum vt Deus eſt, & Beati etiam per lumen gloriæ feruntur in Deum vt Deus eſt, hoc eſt verum ex parte obiecti, quia Deus per ſe ipſum cauſat lumen gloriæ, & terminat actum viſionis Beatæ, & inſuper per ſe ipſum cauſat lumen fidei, & per ſe ipſum fidei actum terminat. At non eſt verum ex parte actus; non enim videtur Deus per actum increatum, ſed per actum creatum, licet ab ipſo cauſatum, ſicut nec ei creditur per actum increatum, ſed per creatum, & limitatum; non ergo ex parte actus ferimur in Deum vt Deus eſt per lumen fidei; nec Beati in eumdem vt Deus eſt, quantum eſt ex parte actus feruntur.

Obijcies 4. In Theologia Beatorum Deus ſub ratione Deitatis eſt ſubiectum, ergo & in Theologia Viatorum: conſequentia patet ex illo pſal. 47. *Sicut audiuimus, ſic vidimus in Ciuitate Domini virtutum*; antecedens probatur primò, quia ſi in ea Deus ſub ratione Deitatis nõ eſſet ſubiectum, appetitus Beatorum eſſet incompletus. Secundo quia cognitio Beatorum eſt intuitiua, quæ terminatur ad Diuinam eſſentiam ſecundum propriam eius exiſtentiam. Tertio ex D.P. Aug. p. de Trinit. cap. 8. dicente: *Hoc eſt plenum gaudium noſtrum, quo amplius non eſt, frui ſcilicet Trinitate Dei, ad cuius imaginem facti ſumus.*

Reſpondeo negando antecedens, ad primam probationem nego ſequelam, vt enim appetitus Beatorum ſatietur, ſatis eſt, quod videant Deum illiuſque eſſentiam, non eſt tamen neceſſe,

Digitized by Google

quod Deum videant omnibus modis, quibus viſibilis eſt, quod importat reduplicatio illa. Ad ſecundã probationem nego conſequentiam, non enim valet eſt notitia intuitiua, ergo eſt ſub abſoluta ratione Deitatis, licet recte inferatur, eſt notitia ſub abſoluta ratione Deitatis, ergo eſt intuitiua. Ad authoritatem D. P. Auguſtini dico per ipſum nil aliud doceri, niſi quod Deus vnus in eſſentia, & trinus in Perſonis eſt obiectum Beatificum, non tamen eſt mens Sacti Doctoris, quod Deus omnibus modis, quibus viſibilis eſt, ſe objjciat intellectui Beatorum.

Objicies 5. tota ratio, propter quã dicitur Deum in quãtũ Deũ non eſſe obiectum ſciẽtiẽ Beatorum, eſt quia diceretur obiectum ſcientiæ finitæ ſub ratione infinita, quod eſſe non poteſt, niſi, & ipſa ſcientia ſit infinita; ſed hoc non ſequeretur, quia cum ſit alia ratio Deitatis, alia ratio infinitatis, poſſet correſpondere in quantum Deus, abſque eo, quod correſponderet ſub ratione infinita.

Reſpondeo falſum eſſe, quod dicitur, videlicet eſſe aliam rationem Deitatis, aliam rationem infinitatis. Nam D. Damaſcenus lib. p. cap. 12. vult, quod nomine Dei intelligatur quoddam pelagus ſubſtantiæ infinitæ; quod patet etiam ex illo, quod habetur Exodi 3. vbi quærente Moyſe à Deo nomen ipſius, Reſpondit Deus: *Ego ſum, qui ſum. Sic dices filÿs Iſrael, qui eſt miſit me ad vos*. Per hec enim verba ſignificatur nomine Dei intelligi naturam, quæ non participat eſſe, ſed ſed eſt ipſum eſſe; quod autem eſt tale, neceſſario eſt ab omnibus entibus etiam poſſibilibus, quæ ſunt infinita, participabile, & per conſequens infinitum.

Sed dices poteſt verum eſſe, quod identicè infinitas ſit Deitas, nõ tamen verificabitur quod ratio infinitatis ſit ratio Deitatis. Reſpondeo optimè etiam illud verificari, nam vt habet Damaſcenus lib. p. cap. 4. *quoniam eſt Deus manifeſtum eſt, quod verò eſt, ſecundum ſubſtantiam, & naturam incomprehenſibile eſt hoc, & omnino ignotum*. Si ergo quid eſt Deus ſecundum ſubſtantiam, & naturam; eſt incomprehenſibile, & omnino ignotum, quid aliud eſt hoc, quam dicere, quod ipſa natura, vel ſubſtantia Dei, vel ipſa Deitas, eſt quedam incomprehenſibilitas, & infinitas?

Adde inſuper, quod infinitas magis importatur nomine Dei,

qua n

quam nomine infiniti; nam Infinitas nomine Dei importatur poſitiuè; nomine verò infiniti importatur negatiuè. Nam Deus dicit quoddam pelagus ſubſtantiæ infinitum poſitiuè; infinitum vero dicit non finitum.

Quod vt clarius pateat, eſt aduertendum, quod cum oporteat dare quamdam rem infinitam actu poſitiuo quantum ad eſſe, à qua alia omnia proceſſerunt; hæc res infinita dupliciter poteſt nominari, videlicet, vel per quid eſt, vel per quid non eſt; ſi nominetur per quid eſt, adhuc dupliciter, nam vel illud nomen imponitur ſubſtantiæ, & naturæ illius rei, vel imponitur perfectionibus, quæ ſunt circa naturam. Primo modo nominatur res illa infinita hoc nomine Deus, nam Deus eſt nomen ſubſtantiæ, & naturæ; dicit enim hoc nomen Deus ſubſtantiam, & naturam illius rei infinitæ. Secundo modo imponuntur nomina ipſis attributis, & ſecundum hunc modum Deus poteſt eſſe infinitorum nominum, cum infinitas habeat perfectiones. Quod ſi quis dicat talia nomina imponi etiam naturæ Diuinæ, hoc ſolum eſt verum per identitatem, non verò *formaliter*; nam vt ait Damaſcenus: *nomina hæc non dicunt naturam, ſed aliquid circa naturam*. Quare nomina attributorum, quæ poſſunt eſſe infinita ſe habet ad Diuinam naturam tamquam perfectiones eius, & ipſa natura Dei dicit pelagus infinitum continens omnes iſtas perfectiones; & cum nomen Deus impoſitum ſit ad ſignificandam illam naturam, omnia nomina competentia illi rei infinitæ, dicentur attributa etiam ipſi Deo. Declarato, quomodo nomina de Deo affirmatiuè dicantur, facile eſt explicare quomodo dicantur negatiuè. Nam ſicut Deo attribuimus perfectiones, quas videmus in alijs rebus, ita poſſumus ab ipſo per negationem remouere imperfectiones, quas videmus in alijs rebus; & quia ex imperfectione competit alicui quod ſit materiale, corruptibile, comprehenſibile, & finitum, poſſumus hæc omnia negare de Deo, & dicere ipſum eſſe immaterialem, incorruptibilem, incomprehenſibilem, infinitum.

Ex hoc patet, quod licet idem dicat hoc nomen Deus, & hoc nomen infinitum, adhuc tamen eſt inter hæc duo nomina differentia; quia hoc nomen infinitum dicitur de natura Diuina per attributionem, & negatiuè; ſed hoc no-

nomen Deus importat illam naturam infinitam per ſignificationem, & poſitiuè; per ſignificationem quidem, quia impoſitum eſt hoc nomen ad ſignificandam illam naturam, poſitiuè verò, quia ſignificat illam naturam vt eſt pelagus infinitæ ſubſtantiæ omnes perfectiones continens, quod ſine infinitate poſitiua eſſe non poteſt. Et quia eſt magis dicere aliquid poſitiuè, quam negatiuè, hoc nomen Deus excellētius dicit infinitatem Diuinæ ſubſtantiæ vel naturæ, cum dicat eam quaſi quoddam pelagus omnium perfectionum poſitiuè, quam dicat hoc nomen infinitum de ſe infinitatem importans negatiuè. Quæ doctrina tota eſt Ægidij in queſt. magna de obiecto Theologię.

Obijcies 6. ſub eadem ratione Deus eſt obiectum primum intellectus ſui, & primę ſcientię poſſibilis haberi de eo; ſed intellectus ſui eſt obiectum ſub abſoluta ratione Deitatis, ergo primę ſcientię poſſibilis haberi de eo, quę eſt Theologia, erit obiectum ſub abſoluta ratione Deitatis.

Reſpondeo quod per primam ſcientiam de Deo haberi poſſibilem, vel intelligitur ſcientia de Deo ſimpliciter prima, qualis eſt ſcientia, qua Deus nouit ſe, & ſic nihil cōcluditur contra nos, cum de iſta non ſit nobis ſermo; vel intelligitur ſcientia prima in genere ſcientiarum creatarum, & creabilium, & tunc cum dicitur quod Deus ſub eadem ratione eſt obiectum intellectus ſui, & primę ſcientię poſſibilis haberi de eo; vel per τὸ ſub eadem ratione ſignificatur tantum ſubiectum conſiderationis, & ſic conceditur propoſitio; vel ſignificatur vniuerſalitas cōſiderationis, vt ſit ſenſus, quod ſicut Deus abſolutè omnibus modis, quibus cognoſcibilis eſt, ſui intellectus eſt obiectum, ſic abſolutè abſque cōtractione ſit obiectum ſcientię create, vel creabilis: & tunc ſimpliciter illa propoſitio negatur.

Obijcies 7. ſub ea ratione aliquid dicitur ſubiectū ſcientię, ſub qua in tali ſcientia primo obijcitur, ſed in Theologia primo obijcitur intellectui Deus ſub ratione abſoluta Deitatis, ergo ſub tali ratione erit ſubiectum in Theologia.

Reſpondeo negādo minorem, quia Deus non obijcitur intellectui creato ſub abſoluta ratione Deitatis, quia cum hęc ratio ſit infinita, intellectus creatus huius eſt incapax propter ſui limitationem.

Digitized by Google

THEOREMA II.

Deus ſub ſpeciali ratione eſt ſubiectum Theologiæ.

NOmine ſpecialis rationis hic non intelligimus aliquam particularem rationem attributam ipſi Deo, ſed intelligimus ipſamet Deitatem reſtrictam in ratione obiecti ad determinatum conſiderationis modum, & gradum, & terminum veritatum, quę de ipſa poſſunt ſciri; & ſecundum iſtum ſenſum affirmamus quod Deus ſub ſpeciali ratione eſt Theologiæ ſubiectum; ita noſter Doctor, & in prol. princ. p. q. 3. & in q. magna de obiecto Theologię, cui ſubſcribit noſter Ariminenſis q.4.prologi ar.2. Et quidem ſi res perpendatur, clariſſima eſt; quis enim Thologus limitationem in ſua ſcientia, & etiam in poſſibili de Deo, ſecũdũ gradũ & terminum veritatum ſcitarum non agnoſcit? Quis de Deo inter intellectualiter operantes, omnia nouit, quę ſciri poſſunt? Quod ſi nullus hoc poteſt iactare, quilibet ergo determinatas veritates, tot ſcilicet, & non plures de Deo poteſt ſcire, ergo cuiuſcũque ſcientia de Deo, Deum habebit pro obiecto ſecundum ſpecialem rationem, pro vt de ſpeciali ratione hic eſt ſermo.

Probatur tamen primò, quia ſub quacũque ratione formali intelligatur Deus, prętèr quam ſub ratione ſpeciali tollitur proportio ſubiecti ad noſtram Theologiam, ergo Deus ſub ſpeciali ratione debet pro ſubiecto aſſignari, probatur antecedens, nam ſiuè dicatur Deus ſub ratione Deitatis, ſiuè vt Pelagus ſubſtantię infinitę, cum illa reduplicatio dicat vniuerſalitatem conſiderationis, dicitur Deum ſecundum omnem modum, quo ſub eis rationibus eſt conſiderabilis, eſſe ſubiectum Theologię; quare cum infinitis modis ſit cognoſcibilis ſub illis rationibus, apertè ſequitur non proportionari noſtræ Theologiæ.

Probatur 2. Deus ſub ſpeciali ratione eſt ſubiectum in Theologia Beatorum, ergo multo magis ſub ratione ſpeciali eſt ſubiectum in Theologia viatorum. Antecedens patet ex dictis in theoremate precedenti; poteſt tamen vlterius ſuaderi ex verbis Apoſtoli p. ad Corint. cap. 3. quibus Paulus explicat cognitionem,

quam

quam de Deo ſe in Patria habiturum ſperabat, & illam comparat cum cognitione, quam habebat in via. Hęc ſunt verba: *Nunc cognoſco ex parte, tunc autem cognoſcam ſicut & cognitus ſum*. Ex his enim verbis infertur, quod quilibet Beatus in Patria cognoſcat Deum per eſsētiam Dei, quo pacto ipſe per eamdem Diuinam eſſentiā eſt cognitus à Deo; Deus enim, vt docēt Theologi, cognoſcit quemlibet Beatum per eſſentiam ſuam, non per eſſentiam Beati, ita vt ratio cognoſcendi Beatum in Deo ſit ipſa eſſentia Dei; Beatus vero Deum cognoſcit per ipſam Dei eſſentiam, quia in Beato ratio cognoſcendi Deum eſt ipſa eſſentia Dei; quare eodem medio Deus cognoſcit Beatum, & Beatus Deū, & in his cognitionibus eſt aſſignare aliam, & aliam rem cognitā, ſed nō aliā, & aliam rationem cognoſcendi. Sed Deus cognoſcit Beatum per ſuam Diuinam eſſentiam ſub ſpeciali ratione, ergo & Beatus cognoſcet Deum per Diuinam eſſentiam ſub ſpeciali ratione; probatur minor, nam ex D. P. Aug. lib. 83. queſt. q. de Ideis: *Singula proprijs ſunt creata rationibus*; & per eundem 13. de Trin. *Non quia Deus producit res, ideo nouit, ſed quia nouit, ideo producit*; ſi ergo res ſunt productæ à Deo, ſicut ſunt cognitæ à Deo, cum omnia ſint à Deo producta ſecūdum proprias rationes, omnia erunt cognita à Deo ſecūdum proprias rationes. Quilibet ergo Beatus cognoſcitur à Deo per eſſentiam Dei, prout illa eſſentia eſt ratio ſpecialis cognoſcendi illum Beatum; & quia vt dicebatur ſicut Deus cognoſcit Beatum, ita cognoſcitur à Beato, cum cognoſcatur Beatus per eſſentiam Dei, vt eſt ſpecialis ratio cognoſcendi ipſum, Beatus cognoſcet Deum per eſſentiam Dei vt eſt ſpecialis ratio cognoſcendi ipſum, ergo Beatus cognoſcet Deum per eſſentiam Dei, vt habet rationem ſpecialem non verò in illo pelago infinito.

Obijcies primo cōtra id, quod dicimus de Beatis vrgens per eadem verba D. Pauli, quæ pro nobis attulimus, Deum videri a Beatis, omnibus modis, quibus viſibilis eſt. *Nunc cognoſco ex parte*, ait Apoſtolus, *tunc autem cognoſcam, ſicut & cognitus ſum*: ſed Apoſtolus erat cognitus à Deo omnibus modis, quibus cognoſcibilis erat, ergo dicebat ſe viſurum Deum omnibus modis, quibus Deus cognoſcibilis eſt. Nec valet ſi dicatur quod illa vox ſi-

eut determinat medium, ſeu rationem cognoſcendi vt ſit ſenſus eodem medio per eamdem videlicet eſſentiam, & Deum Beatos, & Beatos Deum videre, & ea ratione, qua Deus per ſuam eſſentiam, vt eſt ſpecialis ratio repręſentandi Beatum, videt Beatum, ita Beatum per camdẽ eſſentiam, vt habet ſpecialem rationem, videre Deum; non verò exprimat ęqualitatem actus, vt ſit ſenſus tam perfectè Deum à Beatis videri, ſicut Deus à Beato videtur. Non inquam valet ſi hoc dicatur, nam contra eſt; quod Apoſtolus premiſit iſta: *nunc cognoſco ex parte*, velut contradiſtincta ab his ſequentibus, *tunc autem cognoſcam ſicut & cognitus ſum*: ergò perinde eſt ac ſi dixiſſet, nunc cognoſco pro aliqua parte, tunc autem cognoſcam omnibus modis, & totaliter, ſicut omnibus modis, & totaliter cognitus ſum.

Reſpondeo optimam eſſe ſolutionem datam, ad replicam dico, quod illa vox *ex parte*, non ſignificat partialem cognitionem obiecti, ſed ſignificat idem quod obſcurè, & imperfectè, ſicut Gloſa Interlinearis apertè docet.

Vrgebis idem ex prima Ioan. cap. 3. vbi habetur: *Videbimus eum ſicuti eſt*; quibus verbis videtur ſignificari, quod Deus in Patria videatur omnibus modis, quibus viſibilis eſt. Quod ſi dicatur cum Ægidio eſſe mentem D. Ioannis diſtinguere cognitionem vię à cognitione patrię, nam per illam cognoſcimus Deum potius per quid non eſt, per iſtam verò eius eſſentiam intuemur, non verò illis verbis intendere Euangeliſtam exponere, quod noſtra cognitio in patria adęquet obiecto beatifico; contra argues: nam illa vox, *ſicut*, non dicit modũ ex parte ſcientis, non eſt enim neceſſe, quod res viſa ſit ſimilis modo videndi, ergo dicit modum rei viſæ, ergo dicit quod nihil ſit ex parte rei, quod non videatur; ergo dicit quod Deus videatur omnibus modis, quibus viſibilis eſt.

Reſpondeo quod illa vox, *ſicut*, dupliciter poteſt intelligi, vel vt ſignificat ęqualitatem actus videndi cum re viſa, & ſecundum hanc ſignificationem nego vſurpatam fuiſſe à Ioanne, vel vt ſignificat modum rei viſæ abſolutè abſque incluſione ęqualitatis, & in hoc ſenſu concedo vſurpatam fuiſſe à D. Ioanne, vnde: *videbimus eum ſicuti eſt*, facit hunc ſenſum, ipſam Diuinam eſſentiam non per enigma, ſed clarè,

non

non per ſpeciem intelligibilem, ſed per ipſammet eſſentiam intuebimur. Quod poteſt confirmari ex verbis D. Pauli, quæ epiſtola ſupracitata eodem cap. habet, videlicet: *nunc videmus per ſpeculum, & in enigmate, tunc autem facie ad faciem*: hic enim vult innuere Apoſtolus, quod modo non videmus ipſum Deum in ſe, ſed videmus ipſum per creaturas in quibus relucet ſimilitudo Dei, quaſi in quodam ſpeculo; ſed tunc in patria videbimus facie ad faciē Deum, quia tunc intuebimur ipſam Diuinam eſſentiam. Et pulcrā adducit Apoſtolus ad hoc explicandum ſimilitudinem faciei; nam ſicut facies per oculū, quem habet, videt aliam faciem, ſic in Patria anima beata per intellectū, quem habet, videbit Deum; & ſicut facies viſa ab oculo generat in oculo actum videndi ſe ipſam, & non generat ibi aliam ſpeciem differentem realiter ab illa viſione, vel ab illo actu videndi, vt docet D. P. Aug. lib. 20. de Trinit. cap. 2. ſic Deus in Patria non imprimendo aliam ſpeciem in intellectu Beatorum, ſed ſolum ipſum actum intelligendi, vel ipſam viſionem intellectiuam, videbitur à Beatis. Verum cum illa viſio intellectiua, ſiuè actus vidēdi ſit quid finitum, oportet, quod Deus ſub ratione finita, quam vocamus rationem ſpecialem, videatur à Beatis.

Obijcies 2. directè contra aſſertionem: idem ſub eadem ratione in tota ſcientia, & ſub qualibet illius parte ſubiectum eſſe non poteſt, ſed Deus ſub ſpeciali ratione eſt ſubiectum in partialibus tractatibus Theologiæ, ergo ſub hac ratione non eſt ſubiectum in tota Theologia.

Reſpondeo iſtam ſpecialem rationem non ita conſiſtere in indiuiſibili, vt in ipſa gradus aſſignari non poſſint; vnde licet Deus ſub ſpeciali ratione ſit ſubiectum in tota ſacra Theologia, non tamen ſecundum æqualem ſpecialitatis gradum eſt ſubiectum in partialibus Theologiæ tractatibus; ſed illa ratio vt reſpicit totam Theologiam minus eſt ſpecialis, quam illa, quæ particulariter reſpicit hūc, vel illum tractatum.

Obijcies 3. In Theologia Deus cōſideratur per omnem modum, ergo non conſideratur ſub aliqua ratione ſpeciali; patet conſequentia, nam conſiderare ſub ſpeciali ratione non eſt omnibus modis ipſam conſiderare, antecedens probatur ex Ægidio, qui in prologo princip. p. q. 3. aſſignans differentiam inter Theologiam, &

me-

methaphyſicam dicit methaphyſicam non conſiderare de Deo niſi ſub ratione entis, & vt eſt cauſa vniuerſalis entium, Theologiam verò conſiderare de Deo principaliter, & per omnem modum.

Reſpondeo quod quando dicit Ægidius Deũ cõſiderari in Theologia per omnem modum, non eſt ſenſus quod conſideretur ſecundum omnes modos, quibus conſiderabilis eſt; ſed eſt ſenſus, quod conſideretur ſecundum illos modos determinatos, quibus vt ſubiectum talis ſcientiæ poteſt à nobis conſiderari; quare cum modi, quibus Deus à nobis poteſt conſiderari ſint finiti, & limitati, ſequitur Deum eſſe ſubiectum Theologiæ ſolum ſub ratione finita, & limitata.

Obijcies 4. nihil ſub ſpeciali, & contracta ratione poteſt eſſe ſubiectum ſcientiæ primæ poſſibilis haberi de ipſo, ergo Deus ſub ratione contracta, & ſpeciali non erit ſubiectum Theologiæ, quæ eſt prima ſcientia poſſibilis haberi de ipſo, probatur antecedens, quia vt habetur primo met. Scientia conſiderans aliquid ſub ratione abſoluta eſt prior conſiderante illud ſub ratione contracta, quia certior, vnde ibidem dicitur, quod ſcientia, quæ eſt ex paucioribus, certior eſt ea, quæ eſt ex additione.

Reſpondeo cum noſtro Ariminenſi, quod contractio poteſt dupliciter intelligi, vel per additionem alterius rationis minus communis ſicut dici conſueuit, quod genus contrahitur per differentiã, vel per reſtrictionem conſiderationis, & excluſionem vniuerſalis comprehenſionis, ſi maior intelligatur in primo ſenſu nõ vrget nos argumentum, quia dicẽtes Deum eſſe ſubiectum ſub ratione ſpeciali, non intelligimus hoc eſſe per rationem minus communem ſuperadditam ipſi Deo; ſi verò maior intelligatur in ſecundo ſenſu tunc diſtinguitur, nam vel nomine primæ ſcientię haberi poſſibilis intelligit primam ſimpliciter, & ſic vera eſt; vel intelligit primam in genere, & tunc eſt falſa, & abſolutè neganda; vndè ad rem noſtram deuenientes dicimus poſſe Deum ſub ratione contracta eſſe ſubiectum Theologiæ, quæ eſt ſcientia prima in genere creatarum poſſibilis haberi de ipſo.

Obijcies 5. nihil poteſt eſſe ſubiectum primæ ſcientiæ de ſe ipſo ſub ratione, quæ non faciat vnum per ſe cum ipſo; ſed quęcumque ratio ſpecialis non poteſt facere vnum per ſe cum Deo, ergo Deus

ſub

ſub nulla ratione ſpeciali eſt ſubiectum primæ ſcientiæ de ipſo; qualis eſt Theologia, minor patet; nam quælibet ratio ſpecialis ſi poneretur diſtincta, eſſet verè accidens illi, cuius tamquam prima ratio aſſignatur; maior probatur; nam vel illa ratio contingenter ineſt ipſi ſubiecto, vel neceſſariò; ſi contingenter, ergo non eſt ratio aliquid cognoſcẽdi de ipſo, quia non eſt neceſſaria neceſſitate cognita de ſubiecto; ſi neceſſariò ineſt, ergo ipſa erit cognitio de ſubiecto per rationem ſubiecti, & ſic non erit ratio conſiderandi cętera de ſubiecto.

Reſpondeo admiſſa maiore, nego minorem, quamuis enim concederemus. quod Deus ſub ratione aliqua ſpeciali attributa, v. g. bonitatis eſſet Theologiæ ſubiectum, vt conceſſerunt nonnulli, non propterea ſequeretur bonitatem per accidens prędicari de Deo. Sed quicquid ſit de hoc, quantum ad nos attinet dico nomine rationis ſpecialis, & contractæ non ſignificari, quamdam rationem attributam contra diſtinctam ab eſſentia, & ipſi additam, ſed ipſammet eſſentiam non quidem ſecundum omnem modum, quò conſiderabilis eſt, & ſecundum omnem veritatem de ipſa ſcibilem; ſed vt reſtrictam in ratione obiecti ad determinatum modum conſiderationis, vt ſupra innuimus; in quo ſenſu inſtantia facta non vrget.

Obijcies 6. Specialis iſta ratio ſub qua aſſignatur Deus pro ſubiecto Theologię, vel intelligitur ex parte Dei, vel eſt idem, quod Deitas, vel aliud à Deitate; non poteſt dici, quod ſit aliud à Deitate, quia fieret compoſitio ex Deitate, & ex illa ratione ſpeciali; ſi eſt idem quod Deitas, cum ratio Deitatis ſit infinita, ſequitur quod iſta ratio ſpecialis ſit etiam infinita; qua propter in illud idem inconueniens incurritur, quod vitari credebatur; ſi eſt ex parte intellectus noſtri ſequitur hanc ſcientiam ab alijs non diſtingui, nam cum omnes recipiantur in intellectu, in hac ſpeciali ratione, quę eſt recipi in intellectu limitato, omnes conueniunt.

Reſpondeo rationẽ illam contractam, & ſpecialem ſecundum eſſe fundamentale, & radicale intelligẽdam eſſe ex parte Dei, quia cum obiectum ſecũdum ſuam rationem formalem mẽſuret actum, & habitum, neceſſarium eſt rationem illam, ſecundum quam menſurat ex parte obiecti ſe habere. Cum vero inquiritur, an ſit idem,

quod

quod Deitas, vel aliud à Deitate, dico cum Gerardo Senenſi eſſe quandam præciſionem virtualem exiſtentem in Diuina eſſentia, prout habet rationem obiecti reſpectu ſcientiæ noſtræ, quemadmodum & eſſe numeratum in motu communi eſt quedam diuiſio virtualis quã habet motus, pro vt obijcitur actui animæ numerantis. Dum verò ſubiungitur, quod iſta ratio ſpecialis eſt idem, quod Deitas, ſed Deitas eſt infinita, ergo iſta ratio ſpecialis eſt infinita; dico quod iſte proceſſus peccat in materia, & in forma: in materia quia videmus, quod eadem Diuina eſſentia eſt idem cum relatione, & tamen relatio diſtinguit Perſonas, eſſentia verò eas non diſtinguit; peccat etiam in forma, ſcilicet per fallaciam conſequentis, quia non ſequitur aliqua ſunt idem realiter, ergo ſunt idem in quolibet, quia ſic eſſent idem omnibus modis; vnde ſicut eſt fallacia, ſi dicatur: iſta ſunt idem vno modo, ergo ſunt idem omnibus modis; ita eſt fallacia cum dicitur, ratio ſpecialis eſt idem quod Diuina eſſentia, ergo eſt infinita vt ipſa, quia ſic ſequeretur eſſe idem cum Diuina eſſentia omnibus modis.

Replicabis primo: illa ratio finita, vel intrinſecè, vel extrinſecè Deo conuenit; ſi primum, ergo Deus non erit eſſentialiter infinitus; ſi ſecundum, ergo non erit ex parte Dei, ſed tantum ex parte noſtri intelligenda. Secundo illa preciſio fit per actum noſtri intellectus tantummodo, ergo non pręcedit actum, ſicut eſt de ratione obiecti, ſed ad ipſum ſequitur.

Reſpondeo ad primam inſtantiam, quod illa precíſio nihil intrinſeci in Deo ponit, cum ab intrinſeco nulla prorſus limitatio in Deo ſit poſſibilis, ſed ſolum talis pręciſio eſt in Deo per ordinem ad extrinſecum, quatenus videlicet ſubit rationem menſuræ, quę eſt ratio extrinſeca in habitudine ad aliquod externum finitum, & limitatum, licet autem nihil intrinſeci ponat in Deo, ex parte tamen Dei ſuſcipitur, quia menſura ſumitur ex parte menſurantis. Quemadmodum cum anima diuidit, numeratque motum primum, ex tali diuiſione nihil actu diuiſum intrinſecè ponitur in ipſo motu; illa tamen numeratio ex parte motus ſe tenet, nam ſi ex parte animæ acciperetur, anima ſe ipſam numeraret, & tempus ex hoc reſultans non motus, ſed animæ paſſio diceretur, cuius oppoſitum docuit Philoſophus 4. phyſicorum teſt. 101 3. dicens: *tempus ſequitur motum,*

tum, ſicut motus magnitudinem; & non obſtante, quod iſta diuiſio nõ ſit per aliquod additum ad intra, facit tamen motum differre à ſe ipſo, & eſſe alterius rationis. Ita non obſtante quod talis præciſio nõ ſit in Diuina eſſentia per aliquod additum ad intra, facit tamen eam differre à ſe ipſa in tantum, quod actus noſter poteſt ad eam ſub tali præciſione terminari, ſine tali pręciſione non poteſt; ſub tali præciſione dicitur finita, ſine tali pręciſione dicitur ſimpliciter infinita, &c. Ad ſecundam inſtantiam dico, quod talis præciſio formale complementum accipit ab intellectu; dum verò dicitur ergo ſequitur actum intellectus; cum debeat præcedere. Reſpondeõ ſufficere, quod precedat actum intellectus quantum ad ſuum eſſe fundamentale; & non eſſe inconueniens, quod ſequatur ad actum intellectus quantum ad ſuum formale complementum, & ab eo aliquo modo dependeat.

THEOREMA III.

Ratio illa ſpecialis, ſub qua Deus eſt ſubiectum Thelogiæ optimè per rationem glorificatoris exprimitur.

Conuenientius noſtris Doctoribus videtur exprimenda ratio illa ſpecialis ſub qua Deus dici debet ſubiectum Theologiæ per rationem glorificatoris; non tamen iſtud ita ſuſtinent, vt aptiorẽ reperiri nõ poſſe arbitrẽtur. Ægidius in quęſt. magna de ſubiecto Theologiæ ſic ait: *quæcunque autem ſit illa ratio non curamus. Nominauimus eam tamen cõuenientiori modo, quo potuimus, dicendo quod Deus in eo, quod glorificator eſt ſubiectum in ſacra pagina.* Ariminenſis verò q. 4. prol. ar. 2. ſic inquit: *Deus ſub eadem ratione eſt obiectum Theologiæ, & fidei, & etiam viſionis patriæ, & per conſequens ſecundum illam contractionem videtur obijci fidei, & Theologia ſecundum quam obijcitur viſioni gloriæ; & cum hoc ad illam ordinetur ſatis congruẽ poteſt talis contractio per illam denominari vt dicatur Deus in quantum glorificator, vel Beatificator ſubiectum Theologiæ. Cui tamen non placet iſtud, aliter exprimat contractionem illam, dummodo, fateatur quod non in quantum Deus abſolute*

ſolutè, ſed contractè ſit ſubiectum Theologiæ; quia nec aliud ille Doctor vult (Ægidium intelligit) *vt patet 3. ſuo quolib. q. 2. nec aliud ego intendo.* Quare vt patet iſtorum Doctorum principalis intentio non eſt aſſignare pro ratione formali obiecti Thologici rationem Glorificatoris, ſed ſolum per hanc rationem negare vniuerſalitatem conſiderationis de Deo in Theologia.

Quamuis autem per Doctores prefatos cuicunque liceat pro ſuo libito ſpecialem illam rationem, ſub qua Deus eſt Theologię obiectum, exprimere, quia tamen nos conuenientiorem, quam illi inuenerint, rationem reperire poſſe non credimus, libenter ipſorum opinioni ſubſcribimus, dicimuſque Deum in quantum eſt noſter Glorificator, optimè aſſignari pro Theologiæ ſubiecto.

Probatur aſſertio: Sub illa ratione principaliter ſubiectum cōſideratur in ſcientia, ſub qua eius cognitio principaliter intenditur, ſed in Theologia principaliter intēditur cognitio Dei vt eſt noſter Glorificator, ergo Deus ſub iſta ratione erit ſubiectum Theologię; minor probatur, nam Deus ſub illa ratione contracta conſideratur in via, ſub qua conſideratur in Patria; vt colligi poteſt ex verbis D. P. Auguſt. 14. de Trinit. cap. p. *Huic ſcientiæ tribuitur illud tantummodo, quo fides ſaluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur;* vnde cum in Patria videatur à Beatis vt eſt ipſorum Glorificator, ſequitur Theologiam, quæ eſt ſcientia viæ, conſiderare Deum principaliter vt eſt noſter Glorificator, quia illud idem, quod Beati vident, nos credimus, & ſicut ipſi ambulant per lumen gloriæ, ſic nos ambulamus per fidem.

Obijcies primo contra id, quod dictum eſt videlicet Deum videri à Beatis vt glorificator ipſorum eſt. Quando dicis, Deus vt Glorificator à Beatis videtur, per *Tò* vt glorificator, vel reduplicas virtutem diuinam, vel actionem, vel effectum, quodcumque autem ex his dicatur reduplicari, eſt maxima difficultas ſoluenda; nam ſi dicatur reduplicari virtutem, vel actionē, cum iſta ſint idem quod Deus, Deus reduplicabitur, & poterit dici Deum vt Deū à Beatis videri; ſi dicatur reduplicari effectum, cum iſte non ſe teneat ex parte obiecti, non poterit dici Deum videri à Beatis vt Glorificator ipſorum eſt,

An-

Antequam argumento reſpondeam, pręmitto cum Ægidio q. magna de ſubiecto Theologię vocum explicationem, & dico quod in glorificatione Sanctorum diuina virtus appellari poteſt ipſa eſſentia Diuina, vt virtualiter agit in intellectu Beatorum, & vt eſt immediatum obiectum eorum. Actio autem Diuina poteſt appellari ratio obiecti, per quam eſſentia Diuina intellectui Beatorum ſe offert; effectus autem Diuinus quantum ad Beatitudinem illam poteſt vocari ipſa viſio, quæ eſt effectus eſſentiæ Diuinæ, vt eſt obiectum intellectus Beatorum, & vt eſt ratio obiecti; quia non per aliam ſpeciem, ſed per ſe ipſam Diuina eſſentia ſe offert intellectui Beatorum.

Hoc pręmiſſo dico, quod quādo dicitur Deum videri à Beatis vt glorificator ipſorum eſt, reduplicatur ipſa Diuina eſſentia, vel virtus Diuinæ eſſentiæ, vt eſt obiectum Beatorum, & eorum intellectum immutat, quia Diuina eſſentia per ſe ipſam eſt tale obiectum, & per ſe ipſam immutat Beatorum intellectum; ſic etiam reduplicat Diuinam actionem, quæ eſt ipſa Diuina eſſentia vt eſt ratio obiecti, & vt eſt ratio videndi ſe ipſam; quia ſicut Diuina eſſentia per ſe ipſam, & non per aliud obiectum videtur; ita per ſe ipſam, & non per aliam ſpeciem Beatorum intellectum immutat. Cum vero ſubiungitur ergo poterit dici, quod Deus in eo quod Deus videtur à Beatis, negatur quia iſta loqutio vniuerſalitatem conſiderationis includit; noſtra verò licet dicat ipſam Diuinam eſſentiam, quia tamen dicit ipſam cum habitudine ad effectū, quem in noſtro intellectu poteſt producere, cum iſte ſit quid finitum, & limitatum, ſequitur quod per talem reduplicationem ipſa Diuina eſſentia non dicatur videri à Beatis quantum viſibilis eſt, ſed tantum reſtrictè, & contractè. Quando verò additur, quod iſtud non eſt ex parte obiecti, ſed ex parte noſtra, dico verum eſſe, nam ſine habitudine ad intellectum creatum in Diuina eſſentia nulla limitatio, nulla contractio concipi poteſt; non tamen ſequitur dici non poſſe, quod Deus videatur à Beatis vt glorificator ipſorum eſt; quia licet illa contractio deſumatur per habitudinem ad nos, dicitur tamen ſe tenere ex parte obiecti vt ſupra explicatum eſt.

Dices Diuina eſſentia per ſe ipſam eſt obiectum ſcientiæ Beatorum, vt modo dictum eſt, er-

go ſecundum ſe videbitur à Beatis, ergo ſecundùm ſe poterit dici obiectum ſcientiæ Beatorum.

Reſpondeo quod quando dicimus Diuinā eſsētiam per ſe ipſam eſſe obiectum ſcientiæ Beatorum non intelligimus, quod ſecundum omnes modos, quibus conſiderabilis eſt offerat ſe intellectui Beatorum, ſed intelligimus, quod immediatè, & non per ſpeciem aliquam ſe Beatorum intellectibus offerat; dum verò infertur ergo ſecundum ſe videbitur à Beatis, in hoc ſenſu explicato cōceditur, & in eodem ſenſu conceditur etiam, ſecundum ſe eſſe obiectum ſcientiæ Beatorum; Verum quia ex vſu loquendi per *Tò* ſecundum ſe, importari videtur, vniuerſalitas conſiderationis, negatur à nobis eſſentiam Diuinam ſecundum ſe eſſe obiectum ſcientiæ Beatorum.

Obijcies 2. directè contra aſſertionem: quando dicis Deum ſub ratione Glorificatoris eſſe ſubiectum Theologiæ, aut per rationem Glorificatoris intelligis id, quo formaliter Deus glorificat, aut intelligis reſpectum ad glorificatum; ſi primum, ergo eſt idem ac dicere Deum ſub ratione Deitatis eſſe ſubiectum, quia Deus per Deitatem glorificat; ſi ſecundum ergo denominatio extrinſeca circa Deum erit ratio ſubiectiua Theologiæ.

Reſpondeo cum noſtro Ariminenſi, quādo dicitur Deus in quātum Glorificator eſt ſubiectum Theologiæ, ſenſum eſſe, Deum ſecundum ſuam Deitatem reſtrictam obiectiuè ad eum gradum, vel aptitudinem ſuæ cognoſcibilitatis, ſecundum quam glorificat, & Beatificat intellectum noſtrum conſiderari à Theologia; Cum verò dicitur, ergo idem erit ac dicere Deum ſub ratione Deitatis eſſe ſubiectum, negatur, quia in hoc ſenſu dicit vniuerſalitatem conſiderationis.

Obijcies 3. Intellectus noſter prius fertur in illud, quod eſt prius, quam in illud, quod eſt poſterius, ſed ratio Deitatis abſoluta prior eſt ratione contracta ſecundum quam glorificat, ergo intellectus noſter prius fertur in Deum ſub ratione Deitatis abſoluta, quā ſub ratione Deitatis contracta, ſub qua glorificat; ſed ſic eſt, quod illud, in quod prius fertur intellectus habet rationem ſubiecti in ſcientia, ergo Deus ſub abſoluta ratione Deitatis habebit rationem ſubiecti in Theologia:

Reſpōdeo quod intellectus noſter prius fertur in illud, quod eſt

prius

prius, quam in illud, quod eſt poſterius; non tamen hoc habet abſolutè ex parte obiecti nulla habita ratione actus ipſius intellectus, ſed potius veritatem habet attento ipſo actu intellectus, vt videlicet intellectus noſter prius feratur in illud, quod eſt prius per ipſum attingibile, quam in illud quod eſt poſterius attingibile. Quando verò dicitur, quod Deus in eo quod Deus, ſiuè ſub abſoluta ratione Deitatis eſt prior, quam in eo, quod glorificator, ſiuè ſub ratione contracta ſecũdum quam glorificat, verũ eſt ex parte obiecti, quia Deus in eo, quod Deus ſecũdum omnem vniuerſalitatem accipitur, at in eo quod Glorificator dicit rationem ſpecialem, & finitam; ſed hoc non eſt verum ex parte actus, quo debet attingi, ſi enim conſideratur vt eſt attingibilis ab intellectu noſtro, non eſt prius attingibilis ſecundũ omnem modum, quam ſecundum modum ſpecialem, & limitatum; cum enim intellectus noſter ſit incapax immutationis infinitæ ferri nõ poteſt in obiectum infinitum ſecundum rationem, qua infinitum eſt; ſed neceſſario debet ferri circa obiectum infinitũ ſub ratione ſpeciali, & finita, & hæc ratio erit prima, quæ attingibilis eſt; ſub eadem enim ratione correſpondet obiectum, ſub qua actus fertur in ipſum; quare cum actus intellectus creati ſemper ſit finitus, oportet, quod obiectum correſpondeat ipſi actui ſub ratione finita, & ſpeciali.

Per hoc patet etiam reſponſio ad aliam difficultatem, quæ ſolet adduci ex eo, quod ratio glorificatoris videtur relatiua, & ratio Dei in eo, quod Deus eſt abſoluta, vnde cum prius ſit abſolutum, quam relatiuum, dicendum videtur, quod Deus prius intelligi habeat in eo, quod Deus, quam in eo, quod glorificator; quamuis enim hoc argumentum iuxtà ſenſum, ſecũdum quem rationem Glorificatoris reduplicamus, in ſubiecto Theologiæ non habeat difficultatem, adhuc tamen admiſſo ſenſu, quem arguens ſupponit, poſſet reſponderi; verum quidem eſſe, quod abſolutum prius debet intelligi quam relatum, quando a parte rei eſt ita attingibile, ſed ſi non ſit ita attingibile, falſum eſt; vnde cum illa ratio abſoluta, quæ in arguendo adducitur, non ſit ab intellectu noſtro attingibilis ſecũdum ſe; ſed ſolum ſit attingibilis ſub illa ratione ſpeciali, & contracta, quæ exprimitur relatiuè, nihil argumentum concludit.

Obij-

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Obijcies 4. ſubiectũ debet ſupponi in ſcientia, ſed Deus vt Glorificator non ſupponitur in Theologia; queritur enim in ipſa vtrum ſit Glorificator; ſicut quæritur vtrum ſit ſapiens iuſtus, &c. Ergo ſub ratione Glorificatoris Deus non poteſt poni Theologiæ ſubiectum.

Reſpondeo primo; quod in illo ſenſu, ſecundum quem ratio Glorificatoris à nobis reduplicatur, ſubiectum in Theologia ſupponitur; & argumentum ex falſa imaginatione illius rationis procedit, vnde non concludit.

Reſpondeo 2. cum Ægidio, quod ſubiectum preſupponitur in ſcientia, & quæritur; ſupponitur quidem quãtum ad cognitionem incompletam, quia oportet de ſubiecto preſupponere quia eſt, & quid eſt, & quod dicitur per nomen ſubiecti; ſed queritur in ſcientia ſubiectum quantum ad cognitionem completam; quare dicit Apoſtolus ad Heb. 11.: *accedentem ad Deum oportet credere, quia eſt, & inquirentibus ſe remunerator ſit*. Etenim in ſacra Theologia oportet eum, qui per fidem ad Deum vult accedere, intelligere, quod Deus ſit, & quod remunerator, ideſt Glorificator noſter ſit, & hoc notitia incompleta; queritur autem, & declaratur, hoc idem in eadem ſcientia pro cognitione completa.

Obijcies 5. ſub illa ratione Deus eſt ſubiectum in Theologia, ſub qua inſunt ei veritates, quæ de ipſo in Theologia determinãtur; ſed Trinitas, & aliæ veritates, quæ de Deo in Theologia determinãtur non inſunt Deo per rationem Glorificatoris, ergo Deus ſub ratione Glorificatoris non eſt ſubiectum Theologiæ.

Reſpondeo hoc argumentum ſicut precedens ſupponere nos aſſignare rationem Glorificatoris tanquam rationem formalem ſubiecti, vnde ex falſa imaginatione procedit; in illo enim ſenſu, in quo nos accipimus rationem Glorificatoris, inſunt Deo veritates omnes, quæ de Deo in Theologia determinantur, & colligi poteſt ex dictis.

Alia argumenta in contrarium poſſent adduci, ſed quia ferè omnia falsò imaginantur de ratione Glorificatoris, conſultò omittuntur à nobis, quia ex dictis nullo negotio diſſolui poſſunt.

THEO-

THEOREMA IV.

Finis Theologiæ nec eſt ſpeculatio, nec praxis, nec ſpeculatio, & praxis ſimul, ſed eſt ſola charitas, ſeu dilectio Dei meritoria.

FInem in toto habitu Theologiæ principaliter intentum inquirimus, nō verò minus principalem, & proprium, aliquorum videlicet ſolummodo actuum eiuſdem habitus. D. Thomas habitui Theologico pro fine aſſignauit ſimul ſpeculationem, & praxim, Dei nimirum cognitionem, & rectam operationem, ex quo denominandum eſſe ſimul ſpeculatiuum, & practicum apertè concluſit. Hanc tamen ſententiam noſter Ægidius non approbat, niſi de finibus proximis aliquorum actuum, non verò de fine vltimo totius habitus intelligatur; vnde quæſtionem de fine vltimo reſoluentes.

Dicimus finem principaliter in habitu Theologico Viatoris intentum non eſſe vel ſpeculationem, vel praxim, vel vtramque ſimul, ſed ſolam dilectionem Dei meritoriam, ita determinat Doctor noſter in prologo princip. vltima, q. vnica; Argentinas q. 4. prologi ar. 24. Toletanus in prologo q.9.ar.2. concluſ.3. & 4. Gerardus Senenſ. q.5.ar.5. Nonnulli verò tam ex Antiquioribus, quam ex Recentioribus reſolutionem iſtam magis pietatem, quam veritatem præſeferre opinantur; Quare inter noſtra erit noſtram tantorumque Doctorum noſtrorum ſententiam veram, nedum piam eſſe, & authoritatibus, & rationibus, & argumentorum ſolutionibus manifeſtare.

Et quantum pertinet ad authoritates Matthæi 22. Saluator mundi ſummus, & verus Thologiæ magiſter loquens de mandatis dilectionis Dei, & proximi ait: *in his duobus mandatis, tota lex pendet, & Prophetæ.* Et Apoſtolus gentium Doctor 1.Th.p. *Finis præcepti eſt charitas.* D. verò P. Aug. lib. p. de Doctrina Chriſ. cap. 35. ait: *omnium ergo, quæ prædicta ſunt, ex quo de rebus tractauimus, hęc ſumma eſt, vt intelligatur legis, omniumque Diuinarum ſcripturarum plenitudo, & finis eſſe dilectio rei quæ fruendum eſt, & rei, quæ nobiſcum ea re frui poteſt.* Et t. 9. in laud. char. ſic habet: *ſi ergo non vacat omnes ſacras paginas perſcrutari, omnia inuolucra ſermonum*

num

num euoluere, omnia ſecreta ſcripturarum aperire, & penetrare, tene charitatem, & ita tenebis quod ibi didiciſti: tenebis etiam, quod non didiciſti, in eo, quod in ſcripturis intelligis, charitas patet, in eo quod non intelligis, charitas latet. Et ſequitur ibidem: *ille ergo tenet, & quod patet, & quod latet in Diuinis ſermonibus, qui charitatem ſeruat in moribus.* D. etiam Gregorius ſuper Ezech. ait, quod nullus eſt locus Sacræ ſcripturæ, qui ita frigidus appareat, quoad ſenſum litteralem, qui, ſi pulſetur per ſenſum ſpiritualem, ignitus non appareat.

Quantum verò attinet ad rationes, probatur primo cum Ægidio loco ſup. citato; nam quando aliqua ſcientia habet plures fines, ille eſt principalis, & vltimus, ad quem alij fines ordinantur; ſed ſpeculatio, & ſi quid aliud intendit Theologia ad ſolam charitatem, ſiuè dilectionem Dei meritoriam ordinatur, ergo ſola charitas ſiuè dilectio Dei meritoria eſt principalis, & vltimus finis Theologiæ; maior eſt manifeſta; probatur minor, quia licet in aliqua Theologiæ parte ita intendatur ſpeculatio, quod operatio non intendatur, & viceuerſa in alia intendatur ita operatio, quod ſpeculatio non intēdatur, in omnibus tamen intenditur Dei dilectio, nam tam ſpeculatio, quam operatio ad hunc finem, qui eſt Dei dilectio, ordinantur.

Probatur ſecundo, quia ad hoc eſt nobis cōmunicata ſacra ſcriptura, vt nos ſpecialiter coniungat Deo, ergo maximè, & finaliter id intendit Theologia per quod maximè, & intimè vnimur Deo; ſed per dilectionem maximè, & intimè vnimur Deo, ergo dilectionem finaliter intendit Theologia, probatur minor, quia omnis coniunctio rationalis creaturæ ad Deum eſt per intellectum, & per voluntatem; ſed perfectius vnimur Deo per voluntatem, quam per intellectum, non enim eſt ſtatus in apprehenſione intellectus, niſi cum fuerit quies in affectione voluntatis; quod verum eſt ſaltem in via, nam hic intimius diligimus, quam intelligamus, quia intrat amor, vbi foris ſtat ſcientia, vt ait Hugo ſuper Angel. Hyerarch.

Probatur 3. cum Gerardo Senenſi: nam ille eſt finis principalis, & vltimus Theologiæ, quo per ſe, & immediatè homo ad æternam beatitudinem conſequendam ordinatur, ſed talis eſt ſola charitas, ſeù dilectio Dei meritoria, ergo hęc ſola eſt finis principalis, & vl-

tamus

Digitized by Google

timus Theologiæ, maior propoſitio colligitur ex D. P. Aug. 14. de Trinit. cap.p. vbi vult, quod huic ſcientiæ non ſint attribuenda quęcunque poſſunt ſciri ab homine, ſed tantum illa, quæ valent ad gignendum, nutriendum, vel defendendum ſaluberrimam fidem, quę ad veram beatitudinem ducit; ex quibus patet, quod Theologiæ intentio eſt ad beatitudinem ducere ipſum hominem. Minor probatur, quia nec ſpeculatio, nec operatio, ſed ſola charitas, & dilectio valet ad beatitudinem conſequendam ex D. Paulo 1. ad Corinth. 13. vbi de ſpeculatione ait: *ſi habuero prophetiam, & nouerim myſteria omnia, &c.* & de operatione: *ſi tradidero corpus meum ita vt ardeam; charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*; ergo manifeſtè apparet, quod per ſolam charitatem, ſeu dilectionem immediatè, & per ſe ordinetur homo ad ęternam beatitudinem conſequendam.

His ſufficienter oſtenſum credo ſpeculationem, & operationem rectè excludi à fine vltimo Theologiæ, cum iſta preter illas alium vlteriorem finem intendat principaliter, Dei videlicet dilectionem meritoriam. Supereſt modo idipſum argumentorum ſolutionibus confirmare.

Obijcies ergo primo oſtendendo Dei cognitionem eſſe finem Theologiæ; nam idem eſt finis principiorum alicuius ſcientiæ, & finis ipſius ſcientiæ, ſed articulorum fidei, qui ſunt principia Theologiæ, cognitio Dei eſt finis, ergo idem erit finis Theologiæ; maior patet, quia principia implicitè ſunt totum id, quod ſcientia eſt explicitè.

Reſpondeo primo diſtinguendo maiorem, idem finis mediatus, & remotus poteſt eſſe principiorum, & ſcientię, conceditur, propinquus, & immediatus negatur; vnde dato quod cognitio Dei ſit finis articulorum fidei, non infertur eumdem eſſe finem Theologię nisi remotum, & mediatum.

Reſpondeo 2. admiſſa maiori nagando minorem, quia per notitiā articulorum fidei preter Dei cognitionem aliquid aliud intendimus, Dei nimirum dilectionem.

Obijcies 2. ex Philoſopho 2. phyſ. non quodlibet vltimum, ſed vltimum, quod eſt optimum, habet rationem finis; ſed cognitio Dei eſt optimum animæ rationalis, quia eſt nobiliſſimus actus ipſius, ergo cognitio Dei erit finis intentus in Theologia.

Reſpondeo negando minorem quià

methaphyſicam dicit methaphyſicam non conſiderare de Deo niſi ſub ratione entis, & vt eſt cauſa vniuerſalis entium, Theologiam verò conſiderare de Deo principaliter, & per omnem modum.

Reſpondeo quod quando dicit Ægidius Deũ cõſiderari in Theologia per omnem modum, non eſt ſenſus quod conſideretur ſecundum omnes modos, quibus conſiderabilis eſt; ſed eſt ſenſus, quod conſideretur ſecundum illos modos determinatos, quibus vt ſubiectum talis ſcientiæ poteſt à nobis conſiderari; quare cum modi, quibus Deus à nobis poteſt conſiderari ſint finiti, & limitati, ſequitur Deum eſſe ſubiectum Theologiæ ſolum ſub ratione finita, & limitata.

Obijcies 4. nihil ſub ſpeciali, & contracta ratione poteſt eſſe ſubiectum ſcientiæ primæ poſſibilis haberi de ipſo, ergo Deus ſub ratione contracta, & ſpeciali non erit ſubiectum Theologiæ, quæ eſt prima ſcientia poſſibilis haberi de ipſo, probatur antecedens, quia vt habetur primo met. Scientia conſiderans aliquid ſub ratione abſoluta eſt prior conſiderante illud ſub ratione contracta, quia certior, vnde ibidem dicitur, quod ſcientia, quæ eſt ex paucioribus, certior eſt ea, quæ eſt ex additione.

Reſpondeo cum noſtro Ariminenſi, quod contractio poteſt dupliciter intelligi, vel per additionem alterius rationis minus communis ſicut dici conſueuit, quod genus contrahitur per differentiã, vel per reſtrictionem conſiderationis, & excluſionem vniuerſalis comprehenſionis, ſi maior intelligatur in primo ſenſu nõ vrget nos argumentum, quia dicẽtes Deum eſſe ſubiectum ſub ratione ſpeciali, non intelligimus hoc eſſe per rationem minus communem ſuperadditam ipſi Deo; ſi verò maior intelligatur in ſecundo ſenſu tunc diſtinguitur, nam vel nomine primæ ſcientię haberi poſſibilis intelligit primam ſimpliciter, & ſic vera eſt; vel intelligit primam in genere, & tunc eſt falſa, & abſolutè neganda; vndè ad rem noſtram deuenientes dicimus poſſe Deum ſub ratione contracta eſſe ſubiectum Theologiæ, quæ eſt ſcientia prima in genere creatarum poſſibilis haberi de ipſo.

Obijcies 5. nihil poteſt eſſe ſubiectum primæ ſcientiæ de ſe ipſo ſub ratione, quæ non faciat vnum per ſe cum ipſo; ſed quæcumque ratio ſpecialis non poteſt facere vnum per ſe cum Deo, ergo Deus

ſub

ſub nulla ratione ſpeciali eſt ſubiectum primæ ſcientiæ de ipſo; qualis eſt Theologia, minor patet; nam quælibet ratio ſpecialis ſi poneretur diſtincta, eſſet verè accidens illi, cuius tamquam prima ratio aſſignatur; maior probatur; nam vel illa ratio contingenter ineſt ipſi ſubiecto, vel neceſſariò; ſi contingenter, ergo non eſt ratio aliquid cognoſcēdi de ipſo, quia non eſt neceſſaria neceſſitate cognita de ſubiecto; ſi neceſſariò ineſt, ergo ipſa erit cognitio de ſubiecto per rationem ſubiecti, & ſic non erit ratio conſiderandi cętera de ſubiecto.

Reſpondeo admiſſa maiore, nego minorem, quamuis enim concederemus. quod Deus ſub ratione aliqua ſpeciali attributa, v. g. bonitatis eſſet Theologiæ ſubiectum, vt conceſſerunt nonnulli, non propterea ſequeretur bonitatem per accidens prędicari de Deo. Sed quicquid ſit de hoc, quantum ad nos attinet dico nomine rationis ſpecialis, & contractæ non ſignificari, quamdam rationem attributam contra diſtinctam ab eſſentia, & ipſi additam, ſed ipſammet eſſentiam non quidem ſecundum omnem modum, quò conſiderabilis eſt, & ſecundum omnem veritatem de ipſa ſcibilem; ſed vt reſtrictam in ratione obiecti ad determinatum modum conſiderationis, vt ſupra innuimus; in quo ſenſu inſtantia facta non vrget.

Obijcies 6. Specialis iſta ratio ſub qua aſſignatur Deus pro ſubiecto Theologię, vel intelligitur ex parte Dei, vel eſt idem, quod Deitas, vel aliud à Deitate; non poteſt dici, quod ſit aliud à Deitate, quia fieret compoſitio ex Deitate, & ex illa ratione ſpeciali; ſi eſt idem quod Deitas, cum ratio Deitatis ſit infinita, ſequitur quod iſta ratio ſpecialis ſit etiam infinita; qua propter in illud idem inconueniens incurritur, quod vitari credebatur; ſi eſt ex parte intellectus noſtri ſequitur hanc ſcientiam ab alijs non diſtingui, nam cum omnes recipiantur in intellectu, in hac ſpeciali ratione, quę eſt recipi in intellectu limitato, omnes conueniunt.

Reſpondeo rationē illam contractam, & ſpecialem ſecundum eſſe fundamentale, & radicale intelligēdam eſſe ex parte Dei, quia cum obiectum ſecūdum ſuam rationem formalem mēſuret actum, & habitum, neceſſarium eſt rationem illam, ſecundum quam menſurat ex parte obiecti ſe habere. Cum vero inquiritur, an ſit idem,

quod

quod Deitas, vel aliud à Deitate, dico cum Gerardo Senenſi eſſe quandam præciſionem virtualem exiſtentem in Diuina eſſentia, prout habet rationem obiecti reſpectu ſcientiæ noſtræ, quemadmodum & eſſe numeratum in motu communi eſt quędam diuiſio virtualis quā habet motus, pro vt obijcitur actui animæ numerantis. Dum verò ſubiungitur, quod iſta ratio ſpecialis eſt idem, quod Deitas, ſed Deitas eſt infinita, ergo iſta ratio ſpecialis eſt infinita; dico quod iſte proceſſus peccat in materia, & in forma: in materia quia videmus, quod eadem Diuina eſſentia eſt idem cum relatione, & tamen relatio diſtinguit Perſonas, eſſentia verò eas non diſtinguit; peccat etiam in forma, ſcilicet per fallaciam conſequentis, quia non ſequitur aliqua ſunt idem realiter, ergo ſunt idem in quolibet, quia ſic eſſent idem omnibus modis; vnde ſicut eſt fallacia, ſi dicatur: iſta ſunt idem vno modo, ergo ſunt idem omnibus modis; ita eſt fallacia cum dicitur, ratio ſpecialis eſt idem quod Diuina eſſentia, ergo eſt infinita vt ipſa, quia ſic ſequeretur eſſe idem cum Diuina eſſentia omnibus modis.

Replicabis primo: illa ratio finita, vel intrinſecè, vel extrinſecè Deo conuenit; ſi primum, ergo Deus non erit eſſentialiter infinitus; ſi ſecundum, ergo non erit ex parte Dei, ſed tantum ex parte noſtri intelligendа. Secundo illa preciſio fit per actum noſtri intellectus tantummodo, ergo non precedit actum, ſicut eſt de ratione obiecti, ſed ad ipſum ſequitur.

Reſpondeo ad primam inſtantiam, quod illa preciſio nihil intrinſeci in Deo ponit, cum ab intrinſeco nulla prorſus limitatio in Deo ſit poſſibilis, ſed ſolum talis preciſio eſt in Deo per ordinem ad extrinſecum, quatenus videlicet ſubit rationem menſuræ, quę eſt ratio extrinſeca in habitudine ad aliquod externum finitum, & limitatum, licet autem nihil intrinſeci ponat in Deo, ex parte tamen Dei ſuſcipitur, quia menſura ſumitur ex parte menſurantis. Quemadmodum cum anima diuidit, numeratque motum primum, ex tali diuiſione nihil actu diuiſum intrinſecè ponitur in ipſo motu; illa tamen numeratio ex parte motus ſe tenet, nam ſi ex parte animæ acciperetur, anima ſe ipſam numeraret, & tempus ex hoc reſultans non motus, ſed animæ paſſio diceretur, cuius oppoſitum docuit Philoſophus 4. phyſicorum teſt. 1013. dicens: *tempus ſequitur motum,*

tum, ſicut motus magnitudinem; & non obſtante, quod iſta diuiſio nõ ſit per aliquod additum ad intra, facit tamen motum differre à ſe ipſo, & eſſe alterius rationis. Ita non obſtante quod talis præciſio nõ ſit in Diuina eſſentia per aliquod additum ad intra, facit tamen eam differre à ſe ipſa in tantum, quod actus noſter poteſt ad eam ſub tali præciſione terminari, ſine tali precìſione non poteſt; ſub tali præciſione dicitur finita, ſine tali precìſione dicitur ſimpliciter infinita, &c. Ad ſecundam inſtantiam dico, quod talis preciſio formale complementum accipit ab intellectu; dum verò dicitur ergo ſequitur actum intellectus; cum debeat præcedere. Reſpondeo ſufficere, quod precedat actum intellectus quantum ad ſuum eſſe fundamentale; & non eſſe inconueniens, quod ſequatur ad actum intellectus quantum ad ſuum formale complementum, & ab eo aliquo modo dependeat.

THEOREMA III.

Ratio illa ſpecialis, ſub qua Deus eſt ſubiectum Thelogiæ optimè per rationem glorificatoris exprimitur.

Conuenientius noſtris Doctoribus videtur exprimenda ratio illa ſpecialis ſub qua Deus dici debet ſubiectum Theologiæ per rationem glorificatoris; non tamen iſtud ita ſubſtinent, vt aptiorē reperiri nõ poſſe arbitrētur. Ægidius in queſt. magna de ſubiecto Theologiæ ſic ait: *quæcunque autem ſit illa ratio non curamus. Nominauimus eam tamen cõuenientiori modo, quo potuimus, dicendo quod Deus in eo, quod glorificator eſt ſubiectum in ſacra pagina.* Ariminenſis verò q. 4. prol. ar. 2. ſic inquit: *Deus ſub eadem ratione eſt obiectum Theologiæ, & fidei, & etiam viſionis patriæ, & per conſequens ſecundum illam contractionem videtur obijci fidei, & Theologiæ ſecundum quam obijcitur viſioni gloriæ; & cum hoc ad illam ordinetur ſatis congruē poteſt talis contractio per illam denominari vt dicatur Deus in quantum glorificator, vel Beatificator ſubiectum Theologiæ. Cui tamen non placet iſtud, aliter exprimat contractionem illam, dummodo, fateatur quod non in quantum Deus abſolute*

ſolutè, ſed contractè ſit ſubiectum Theologiæ; quia nec aliud ille Doctor vult (Ægidium intelligit) *vt patet 3. ſuo quolib. q. 2. nec aliud ego intendo*. Quare vt patet iſtorum Doctorum principalis intentio non eſt aſſignare pro ratione formali obiecti Thologici rationem Glorificatoris, ſed ſolum per hanc rationem negare vniuerſalitatem conſiderationis de Deo in Theologia.

Quamuis autem per Doctores prefatos cuicunque liceat pro ſuo libito ſpecialem illam rationem, ſub qua Deus eſt Theologię obiectum, exprimere, quia tamen nos conuenientiorem, quam illi inuenerint, rationem reperire poſſe non credimus, libenter ipſorum opinioni ſubſcribimus, dicimuſque Deum in quantum eſt noſter Glorificator, optimè aſſignari pro Theologiæ ſubiecto.

Probatur aſſertio: Sub illa ratione principaliter ſubiectum cōſideratur in ſcientia, ſub qua eius cognitio principaliter intenditur, ſed in Theologia principaliter intēditur cognitio Dei vt eſt noſter Glorificator, ergo Deus ſub iſta ratione erit ſubiectum Theologię; minor probatur, nam Deus ſub illa ratione contracta conſideratur in via, ſub qua conſideratur in Patria; vt colligi poteſt ex verbis D. P. Auguſt. 14. de Trinit. cap. p. *Huic ſcientiæ tribuitur illud tantummodo, quo fides ſaluberrima, quæ ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur*; vnde cum in Patria videatur à Beatis vt eſt ipſorum Glorificator, ſequitur Theologiam, quæ eſt ſcientia viæ, conſiderare Deum principaliter vt eſt noſter Glorificator, quia illud idem, quod Beati vident, nos credimus, & ſicut ipſi ambulant per lumen gloriæ, ſic nos ambulamus per fidem.

Obijcies primo contra id, quod dictum eſt videlicet Deum videri à Beatis vt glorificator ipſorum eſt. Quando dicis, Deus vt Glorificator à Beatis videtur, per *Tò* vt glorificator, vel reduplicas virtutem diuinam, vel actionem, vel effectum, quodcumque autem ex his dicatur reduplicari, eſt maxima difficultas ſoluenda; nam ſi dicatur reduplicari virtutem, vel actionē, cum iſta ſint idem quod Deus, Deus reduplicabitur, & poterit dici Deum vt Deū à Beatis videri; ſi dicatur reduplicari effectum, cum iſte non ſe teneat ex parte obiecti, non poterit dici Deum videri à Beatis vt Glorificator ipſorum eſt.

An-

Antequam argumento reſpondeam, pręmitto cum Ægidio q. magna de ſubiecto Theologię vocum explicationem, & dico quod in glorificatione Sanctorum diuina virtus appellari poteſt ipſa eſſentia Diuina, vt virtualiter agit in intellectu Beatorum, & vt eſt immediatum obiectum eorum. Actio autem Diuina poteſt appellari ratio obiecti, per quam eſſentia Diuina intellectui Beatorum ſe offert; effectus autem Diuinus quantum ad Beatitudinem illam poteſt vocari ipſa viſio, quæ eſt effectus eſſentiæ Diuinæ, vt eſt obiectum intellectus Beatorum, & vt eſt ratio obiecti; quia non per aliam ſpeciem, ſed per ſe ipſam Diuina eſſentia ſe offert intellectui Beatorum.

Hoc pręmiſſo dico, quod quādo dicitur Deum videri à Beatis vt glorificator ipſorum eſt, reduplicatur ipſa Diuina eſſentia, vel virtus Diuinæ eſſentiæ, vt eſt obiectum Beatorum, & eorum intellectum immutat, quia Diuina eſſentia per ſe ipſam eſt tale obiectum, & per ſe ipſam immutat Beatorum intellectum; ſic etiam reduplicat Diuinam actionem, quæ eſt ipſa Diuina eſſentia vt eſt ratio obiecti, & vt eſt ratio videndi ſe ipſam; quia ſicut Diuina eſſentia per ſe ipſam, & non per aliud obiectum videtur; ita per ſe ipſam, & non per aliam ſpeciem Beatorum intellectum immutat. Cum vero ſubiungitur ergo poterit dici, quod Deus in eo quod Deus videtur à Beatis, negatur quia iſta loquutio vniuerſalitatem conſiderationis includit; noſtra verò licet dicat ipſam Diuinam eſſentiam, quia tamen dicit ipſam cum habitudine ad effectū, quem in noſtro intellectu poteſt producere, cum iſte ſit quid finitum, & limitatum, ſequitur quod per talem reduplicationem ipſa Diuina eſſentia non dicatur videri à Beatis quantum viſibilis eſt, ſed tantum reſtrictè, & contractè. Quando verò additur, quod iſtud non eſt ex parte obiecti, ſed ex parte noſtra, dico verum eſſe, nam ſine habitudine ad intellectum creatum in Diuina eſſentia nulla limitatio, nulla contractio concipi poteſt; non tamen ſequitur dici non poſſe, quod Deus videatur à Beatis vt glorificator ipſorum eſt; quia licet illa contractio deſumatur per habitudinem ad nos, dicitur tamen ſe tenere ex parte obiecti vt ſupra explicatum eſt.

Dices Diuina eſſentia per ſe ipſam eſt obiectum ſcientiæ Beatorum, vt modo dictum eſt, ergo

go ſecundum ſe videbitur à Beatis, ergo ſecundùm ſe poterit dici obiectum ſcientiæ Beatorum.

Reſpondeo quod quando dicimus Diuinã eſsẽtiam per ſe ipſam eſſe obiectum ſcientiæ Beatorum non intelligimus, quod ſecundum omnes modos, quibus conſiderabilis eſt offerat ſe intellectui Beatorum, ſed intelligimus, quod immediatè, & non per ſpeciem aliquam ſe Beatorum intellectibus offerat; dum verò infertur ergò ſecundum ſe videbitur à Beatis, in hoc ſenſu explicato cõceditur, & in eodem ſenſu conceditur etiam, ſecundum ſe eſſe obiectum ſcientiæ Beatorum; Verum quia ex vſu loquendi per *Tò* ſecundum ſe, importari videtur, vniuerſalitas conſiderationis, negatur à nobis eſſentiam Diuinam ſecundum ſe eſſe obiectum ſcientiæ Beatorum.

Obijcies 2. directè contra aſſertionem: quando dicis Deum ſub ratione Glorificatoris eſſe ſubiectum Theologiæ, aut per rationem Glorificatoris intelligis id, quo formaliter Deus glorificat, aut intelligis reſpectum ad glorificatum; ſi primum, ergo eſt idem ac dicere Deum ſub ratione Deitatis eſſe ſubiectum, quia Deus per Deitatem glorificat; ſi ſecundum ergo denominatio extrinſeca circa Deum erit ratio ſubiectiua Theologiæ.

Reſpondeo cum noſtro Ariminenſi, quãdo dicitur Deus in quãtum Glorificator eſt ſubiectum Theologiæ, ſenſum eſſe, Deum ſecundum ſuam Deitatem reſtrictam obiectiuè ad eum gradum, vel aptitudinem ſuæ cognoſcibilitatis, ſecundum quam glorificat, & Beatificat intellectum noſtrum conſiderari à Theologia; Cum vero dicitur, ergo idem erit ac dicere Deum ſub ratione Deitatis eſſe ſubiectum, negatur, quia in hoc ſenſu dicit vniuerſalitatem conſiderationis.

Obijcies 3. Intellectus noſter prius fertur in illud, quod eſt prius, quam in illud, quod eſt poſterius, ſed ratio Deitatis abſoluta prior eſt ratione contracta ſecundum quam glorificat, ergo intellectus noſter prius fertur in Deum ſub ratione Deitatis abſoluta, quã ſub ratione Deitatis contracta, ſub qua glorificat; ſed ſic eſt, quod illud, in quod prius fertur intellectus habet rationem ſubiecti in ſcientia, ergo Deus ſub abſoluta ratione Deitatis habebit rationem ſubiecti in Theologia:

Reſpõdeo quod intellectus noſter prius fertur in illud, quod eſt

prius

prius, quam in illud, quod eſt poſterius; non tamen hoc habet abſolutè ex parte obiecti nulla habita ratione actus ipſius intellectus, ſed potius veritatem habet attento ipſo actu intellectus, vt videlicet intellectus noſter prius feratur in illud, quod eſt prius per ipſum attingibile, quam in illud quod eſt poſterius attingibile. Quando verò dicitur, quod Deus in eo quod Deus, ſiuè ſub abſoluta ratione Deitatis eſt prior, quam in eo, quod glorificator, ſiuè ſub ratione contracta ſecūdum quam glorificat, verū eſt ex parte obiecti, quia Deus in eo, quod Deus ſecūdum omnem vniuerſalitatem accipitur, at in eo quod Glorificator dicit rationem ſpecialem, & finitam; ſed hoc non eſt verum ex parte actus, quo debet attingi, ſi enim conſideratur vt eſt attingibilis ab intellectu noſtro, non eſt prius attingibilis ſecundū omnem modum, quam ſecundum modum ſpecialem, & limitatum; cum enim intellectus noſter ſit incapax immutationis infinitæ ferri nō poteſt in obiectum infinitum ſecundum rationem, qua infinitum eſt, ſed neceſſario debet ferri circa obiectum infinitū ſub ratione ſpeciali, & finita, & hæc ratio erit prima, quæ attingibilis eſt; ſub eadem enim ratione correſpondet obiectum, ſub qua actus fertur in ipſum; quare cum actus intellectus creati ſemper ſit finitus, oportet, quod obiectum correſpondeat ipſi actui ſub ratione finita, & ſpeciali.

Per hoc patet etiam reſponſio ad aliam difficultatem, quæ ſolet adduci ex eo, quod ratio glorificatoris videtur relatiua, & ratio Dei in eo, quod Deus eſt abſoluta, vnde cum prius ſit abſolutum, quam relatiuum, dicendum videtur, quod Deus prius intelligi habeat in eo, quod Deus, quam in eo, quod glorificator; quamuis enim hoc argumentum iuxtà ſenſum, ſecūdum quem rationem Glorificatoris reduplicamus, in ſubiecto Theologiæ non habeat difficultatem, adhuc tamen admiſſo ſenſu, quem arguens ſupponit, poſſet reſponderi; verum quidem eſſe, quod abſolutum prius debet intelligi quam relatum, quando a parte rei eſt ita attingibile, ſed ſi non ſit ita attingibile, falſum eſt; vnde cum illa ratio abſoluta, quæ in arguendo adducitur, non ſit ab intellectu noſtro attingibilis ſecūdum ſe; ſed ſolum ſit attingibilis ſub illa ratione ſpeciali, & contracta, quæ exprimitur relatiuè, nihil argumentum concludit.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

THEOREMA IV.

Finis Theologiæ nec eſt ſpeculatio, nec praxis, nec ſpeculatio, & praxis ſimul, ſed eſt ſola charitas, ſeù dilectio Dei meritoria.

FInem in toto habitu Theologiæ principaliter intentum inquirimus, nõ verò minus principalem, & proprium, aliquorum videlicet ſolummodo actuum eiuſdem habitus. D. Thomas habitui Theologico pro fine aſſignauit ſimul ſpeculationem, & praxim, Dei nimirum cognitionem, & rectam operationem, ex quo denominandum eſſe ſimul ſpeculatiuum, & practicum apertè concluſit. Hanc tamen ſententiam noſter Ægidius non approbat, niſi de finibus proximis aliquorum actuum, non verò de fine vltimo totius habitus intelligatur; vnde quæſtionem de fine vltimo reſoluentes.

Dicimus finem principaliter in habitu Theologico Viatoris intentum non eſſe vel ſpeculationem, vel praxim, vel vtramque ſimul, ſed ſolam dilectionem Dei meritoriam, ita determinat Doctor noſter in prologo princip. vltima, q. vnica; Argentinas q. 4. prologi ar. 24. Toletanus in prologo q.9.ar.2. concluſ.3. & 4. Gerardus Senenſ. q.5.ar.5. Nonnulli verò tam ex Antiquioribus, quam ex Recentioribus reſolutionem iſtam magis pietatem, quam veritatem præſeferre opinantur; Quare inter noſtra erit noſtram tantorumque Doctorum noſtrorum ſententiam veram, nedum piam eſſe, & authoritatibus, & rationibus, & argumentorum ſolutionibus manifeſtare.

Et quantum pertinet ad authoritates Matthæi 22. Saluator mundi ſummus, & verus Thologiæ magiſter loquens de mandatis dilectionis Dei, & proximi ait: *in his duobus mandatis, tota lex pendet, & Prophetæ.* Et Apoſtolus gentium Doctor 1.Th.p. *Finis præcepti eſt charitas.* D. verò P. Aug. lib. p. de Doctrina Chriſ. cap. 35. ait: *omnium ergo, quæ prædicta ſunt, ex quo de rebus tractauimus, hęc ſumma eſt, vt intelligatur legis, omniumque Diuinarum ſcripturarum plenitudo, & finis eſſe dilectio rei quæ fruendum eſt, & rei, quæ nobiſcum ea re frui poteſt.* Et t. 9. in laud. char. ſic habet: *ſi ergo non vacat omnes ſacras paginas perſcrutari, omnia inuolucra ſermo-*

num euoluere, omnia ſecreta ſcripturarum aperire, & penetrare, tene charitatem, & ita tenebis quod ibi didiciſti: tenebis etiam, quod non didiciſti, in eo, quod in ſcripturis intelligis, charitas patet, in eo quod non intelligis, charitas latet. Et ſequitur ibidem: *ille ergo tenet, & quod patet, & quod latet in Diuinis ſermonibus, qui charitatem ſeruat in moribus.* D. etiam Gregorius ſuper Ezech. ait, quod nullus eſt locus Sacræ ſcripturæ, qui ita frigidus appareat, quoad ſenſum litteralem, qui, ſi pulſetur per ſenſum ſpiritualem, ignitus non appareat.

Quantum verò attinet ad rationes, probatur primo cum Ægidio loco ſup. citato; nam quando aliqua ſcientia habet plures fines, ille eſt principalis, & vltimus, ad quem alij fines ordinantur; ſed ſpeculatio, & ſi quid aliud intendit Theologia ad ſolam charitatem, ſiuè dilectionem Dei meritoriam ordinatur, ergo ſola charitas ſiuè dilectio Dei meritoria eſt principalis, & vltimus finis Theologiæ; maior eſt manifeſta; probatur minor, quia licet in aliqua Theologiæ parte ita intendatur ſpeculatio, quod operatio non intendatur, & viceuerſa in alia intendatur ita operatio, quod ſpeculatio non intẽdatur, in omnibus tamen intenditur Dei dilectio, nam tam ſpeculatio, quam operatio ad hunc finem, qui eſt Dei dilectio, ordinantur.

Probatur ſecundo, quia ad hoc eſt nobis cõmunicata ſacra ſcriptura, vt nos ſpecialiter coniungat Deo, ergo maximè, & finaliter id intendit Theologia per quod maximè, & intimè vnimur Deo; ſed per dilectionem maximè, & intimè vnimur Deo, ergo dilectionem finaliter intendit Theologia, probatur minor, quia omnis coniunctio rationalis creaturæ ad Deum eſt per intellectum, & per voluntatem; ſed perfectius vnimur Deo per voluntatem, quam per intellectum, non enim eſt ſtatus in apprehenſione intellectus, niſi cum fuerit quies in affectione voluntatis; quod verum eſt ſaltem in via, nam hic intimius diligimus, quam intelligamus, quia intrat amor, vbi foris ſtat ſcientia, vt ait Hugo ſuper Angel. Hyerarch.

Probatur 3. cum Gerardo Senenſi: nam ille eſt finis principalis, & vltimus Theologiæ, quo per ſe, & immediatè homo ad æternam beatitudinem conſequendam ordinatur, ſed talis eſt ſola charitas, ſeù dilectio Dei meritoria, ergo hæc ſola eſt finis principalis, & vl-

tamus

Digitized by Google

timus Theologiæ, maior propoſitio colligitur ex D. P. Aug. 14. de Trinit. cap.p. vbi vult, quod huic ſcientiæ non ſint attribuenda queçunque poſſunt ſciri ab homine, ſed tantum illa, quæ valent ad gignendum, nutriendum, vel defendendum ſaluberrimam fidem, quę ad veram beatitudinem ducit; ex quibus patet, quod Theologiæ intentio eſt ad beatitudinem ducere ipſum hominem. Minor probatur, quia nec ſpeculatio, nec operatio, ſed ſola charitas, & dilectio valēt ad beatitudinem conſequendam ex D. Paulo 1. ad Corinth. 13. vbi de ſpeculatione ait: *ſi habuero prophetiam, & nouerim myſteria omnia, &c.* & de operatione: *ſi tradidero corpus meum ita vt ardeam; charitatem autem non habuero, nihil mihi prodeſt*; ergo manifeſtè apparet, quod per ſolam charitatem, ſeu dilectionem immediatè, & per ſe ordinetur homo ad ęternam beatitudinem conſequendam.

His ſufficienter oſtenſum credo ſpeculationem, & operationem rectè excludi à fine vltimo Theologiæ, cum iſta preter illas alium vlteriorem finem intendat principaliter, Dei videlicet dilectionem meritoriam. Supereſt modo idipſum argumentorum ſolutionibus confirmare.

Obijcies ergo primo oſtendendo Dei cognitionem eſſe finem Theologiæ; nam idem eſt finis principiorum alicuius ſcientiæ, & finis ipſius ſcientiæ, ſed articulorum fidei, qui ſunt principia Theologiæ, cognitio Dei eſt finis, ergo idem erit finis Theologiæ; maior patet, quia principia implicitè ſunt totum id, quod ſcientia eſt explicitè.

Reſpondeo primo diſtinguendo maiorem, idem finis mediatus, & remotus poteſt eſſe principiorum, & ſcientiæ, conceditur, propinquus, & immediatus negatur; vnde dato quod cognitio Dei ſit finis articulorum fidei non infertur eumdem eſſe finem Theologiæ niſi remotum, & mediatum.

Reſpondeo 2. admiſſa maiori nagando minorem, quia per notitiā articulorum fidei preter Dei cognitionem aliquid aliud intendimus, Dei nimirum dilectionem.

Obijcies 2. ex Philoſopho 2. phyſ. non quodlibet vltimum, ſed vltimum, quod eſt optimum, habet rationem finis; ſed cognitio Dei eſt optimum animæ rationalis, quia eſt nobiliſſimus actus ipſius, ergo cognitio Dei erit finis intentus in Theologia.

Reſpondeo negando minorem quià

quia vt habemus ex Ægidio nec in via, nec in patria, Dei cognitio habet rationem optimi.

Obijcies 3. Proprius finis Sapientiæ eſt ſpeculatio, vt habetur p.& 6. methaphycæ,& 10.eth.ſed Theologia eſt ſapiẽtia propriè dicta, ergo proprius ipſius finis erit ſpeculatio, ergo Dei cognitio.

Reſpondeo nihil cõcludere argumentum;nam licet maior ſit vera de ſapientiã naturali, qualis eſt methaphyſica, non poteſt tamen eſſe vera de ſapientia ſupernaturali, qualis eſt Theologia.

Obijcies 4. ſaltem cognitio Dei in Patria erit finis Theologię; quia in habitibus ordĩnatis ſuprĕmus finis, debet eſſe ſupræmi habitus; ſed ſuprẽmus finis omniũ artiũ, & habituũ eſt ęterna beatitudo, quæ in Dei viſione conſiſtit, nam Dei viſio tamquam premium beatitudinis proponitur, Mathei 5. vbi habetur: Beati mundo corde, quoniã ipſi Deum videbũt; & habitus Theologiæ eſt ſuprẽmus omnium habituũ ergo, &c. Preterea idẽ eſt ſubiectum ſcientiæ vt imperfectè cognitum, & finis ſcientiæ vt per fectè cognitus; ſed in Theologia Viatoris Deus imperfectè cognitus eſt ſubiectum, ergo finis Theologiæ erit Deus vt perfectè cognitus in ſcientia Viatorum. Denique iſta videtur intẽtio D. P. Aug. nam in ſer. de Iacob, & Eſau ait: quod tota operatio noſtra in hac vita eſt, vt ſerenetur oculus mentis, vt videatur Deus, ad hoc Sacra myſteria celebrantur, ad hoc ſermo Dei prędicatur, & breuiter omnę, quod fit in ſacra Theologia, videtur Sanctus Doctor innuere, quod fiat propter Dei viſionem.

Reſpondeo negando antecedens, ad primam probationem dico quod viſio Dei in Patria ſicut per Doctorem noſtrum nõ eſt conſummata beatitudo, ſed incohata, ita non eſt finis vltimus, & immediatus Theologiæ. Ad ſecundam pariter dico idem eſſe ſubiectum ſcientiæ imperfectè cognitum, & finem eiuſdem vt perfectè cognitum, loquendo de fine minus principaliter intento, non verò de fine immediatè, & principaliter intento. Ad authoritatem S. P. Aug. dico ex illis, quę alibi docuit S. Doctor patere quiſnam per ipsũ ſit finis Theologiæ; quantum verò ſpectat ad pręſens, dico per oculum intelligere intenſionem, quod ex alibi dictis videri poteſt; quæ intẽtio, cum non mundetur per ſolam cognitionem; dicendum in hac ſola Theologiam tamquã in vltimo fine non ſiſtere.

Obij-

Obijcies 5. oſtendendo Theologiam habere pro fine praxim, ſeu rectam operationem; nam ſcientia illa, quæ in maiori ſuì parte determinat de moralibus, & cuius communes animi conceptiones quaſi omnes ſunt morales, habet praxim pro fine; ſed Theologia in maiori ſui parte determinat de moralibus, quia quaſi vbique tractat de informatione morum; preterea communes animi conceptiones, quibus procedit, quaſi omnes ſunt morales; nam Deus eſt bonus, Deus eſt diligendus, declinandum eſt à malo, bonum eſt faciendum, &c. ſunt communes animi conceptiones, quibus procedit Theologia, ergo habet praxim pro fine.

Reſpondeo, quod ſcientia, quæ de moralibus determinat propter ſe, vtique praxim habet pro fine; ſed ſi de illis determinat pro vt ordinantur ad aliquid aliud, non poteſt dici, quod habeat praxim pro fine ſimpliciter; ita autem contingit in Theologia, in qua omnia in argumento allata non propter ſe, ſed vt ordinata ad dilectionē Dei meritoriam conſiderantur.

Obijcies 6. directè contra aſſertionem probādo dilectionem Dei non eſſe finem Theologiæ; nam ſi dilectio eſſet finis Theologiæ, vel eſſet finis intrinſecus, vel extrinſecus, ſed nullo ex iſtis modis poteſt eſſe finis Theologiæ; non poteſt quidem eſſe intrinſecus, quia iſte in quolibet habitu eſt, operatio elicita ſecundum illum habitum; ſed actus dilectionis non elicitur à Theologia, ſed ab habitu charitatis, ergo dilectio non eſt finis intrinſecus Theologiæ. Nec poteſt eſſe extrinſecus, quia iſte denominat habitum, quod patet in medicina, quæ ſanatiua dicitur à ſanitate, ſed Theologia non denominatur ab amore, quia ita ſe habet actus ad actum, ſicut obiectū ad obiectum; atqui obiectum vnius potentiæ non denominat obiectum alterius potētiæ niſi per accidens, vt patet in albo, quod nō dicitur dulce niſi per accidēs, ergo nec actus vnius potentiæ, denominabit actum alterius potētię, nec per conſequens habitum; quare cum dilectio ſit actus voluntatis non denominabit Theologiam, quæ eſt actus ipſius intellectus.

Reſpondeo, quod dilectio eſt finis Theologię extrinſecus, ad inſtantiam in cōtrarium dico Theologiam à dilectiōne denominari; ad probationem in cōtrarium dico habitū non ſolum denominari ab actu, quem elicit, ſed etiam ab actu, ad quem per ſe ordinatur.

Quando verò dicitur ita ſe habet actus ad actum, ſicut obiectum ad obiectum, negatur paritas, niſi forte obiecta ita accipiantur, vt vnum per ſe ad aliud ordinetur; vnde in caſu noſtró licet actus dilectionis ſit actus voluntatis non Theologiæ; quia tamen actus Theologiæ ad ipſum dilectionis actum ordinatur, cum Theologia talem actum intendat, ipſe denominare poterit Theologiam.

Obijcies 7. habituum ſpecie differentium non poteſt eſſe vnus finis proprius, & per ſe (quamuis eorum poſſit eſſe vnus finis communis) ſed Theologia, & charitas ſunt habitus ſpecie differentes, & finis proprius charitatis eſt dilectio, ergo idem non poteſt eſſe finis Theologiæ.

Reſpondeo præmittendo finem proprium habitus poſſe diſtingui, ita vt alius ſit finis quo, ſiuè illa ratio per quam agens agit, qui non eſt niſi actus ab habitu elicitus; alius ſit finis cuius, ſinè cuius gratia eſt habitus, & ad actus ſuos inclinat. Hoc poſito ad maiorem dico; quod idem eodem modo non poteſt eſſe finis proprius habituum ſpecie differentium; poteſt tamen eſſe finis vnius habitus ſecundum vnam rationem, & ſecundum aliam finis alterius; vnde ad minorem dico, quod Theologia, & charitas ſunt vtiq; habitus ſpecie differentes; at charitatis finis non eſt dilectio eodem modo, quo eſt finis Theologiæ. Nam charitatis eſt finis quo, quia dilectio eſt actus ipſius charitatis; Theologiæ verò eſt finis cuius, quia eius gratia actus ſibi proprios elicit; quia in iſtis omnibus charitatem intendit.

Obijcies 8. finis communis omnis ſciētiæ non eſt proprius Theologiæ, ſed dilectio eſt finis omnis ſcientiæ tam ſpeculatiuæ, quam practicæ, nam vt habetur 10. eth. finis ſpeculatiuę eſt felicitas, quæ quidem cōſiſtit non ſolūm in ſpeculatione, ſed etiam in delectatione, & per conſequens in amore, & dilectione vt habetur eodem libro cap. 8. de practicis etiā patet, quia tota ſciētia moralis ad hunc finem ordinatur, vt affectus hominis debitè dirigatur, & vnumquodque rationabiliter appetatur; omnis autem appetitus amor quidam eſt, vt habetur ex D.P. Auguſ. 14. de Ciuitate Dei cap. 7. ergo & practica ordinatur ad amorem, ergo dilectio non erit proprius finis Theologiæ.

Reſpondeo, quod idem eodem modo ſumptum non poteſt eſſe finis communis omnis ſcientiæ, & pro-

proprius Theologiæ; at ſi diuerſo modo ſumatur nihil repugnat. In caſu autem noſtro diuerſo modo ſumitur delectatio vt dicitur finis cuiuſcunque ſcientiæ,& vt dicitur finis Theologiæ.Propterquod aduerto delectationem, quæ cognitionem conſequitur duplicem eſſe; alia eſt, qua cognoſcens aliquā rem delectatur in ipſa cognitione, ſicut cognoſcens triangulum delectatur in cognitione trianguli; alia qua delectatur in re ipſa cognita ſecundum ſe, & non ſolum ratione cognitionis. Prima delectatio non habet rationem finis niſi in quantum ſibi adiungitur ſecuuda, ſed ſecunda quandoque habet rationem finis etiam reſpectu ſpeculationis; propter hoc enim quādoque ſpeculamur,quia in ipſa re ſpeculata delectamur. Quare prima ſcientiam denominare non poterit, quia ipſam extra ſpeculationem non trahit; ſed ſecunda ſcientiam poterit denominare; illa reperiri poteſt in quacunque ſcientia quātumlibet ſpeculatiua; iſta verò principaliter, & per ſe in ſola Theologia, & eodem modo quantum ad hoc pertinet, dicendum eſt de dilectione, ſicut de delectatione. Ad illud, quod additur de felicitate, dico quod felicitas ſpeculantis, vt ſpeculans eſt, conſiſtit in ipſa ſpeculatione magis propriè, quam in re ſpeculata ſecundum ſe, cum ſpeculatiuæ, vt ſpeculatiua eſt, finis proprius ſit ipſa ſpeculatio. Si verò dicatur quod delectatio videtur eſſe finis cuiuslibet operationis ſcientiæ ſpeculatiuæ, dico verum non eſſe,ſi de prima delectatione loquamur, niſi inquam illa prima habeat adiunctam ſecundam, ita vt ſpeculatio ſit propter delectationem rei cognitæ,& propter delectationem, quam habet ſpeculans, ſiuè quam conſequitur in re cognita. Ad probationem verò de ſcientijs practicis dico quod finis moralis ſcientiæ poteſt eſſe amor Dei naturalis; at proprius finis Theologiæ eſt amor Dei ſupernaturalis, vnde argumentum nihil probat, quia æquiuocat de dilectione.

Obijcies 9. impoſſibile eſt alicui non habenti habitum ſcientiæ ineſſe finem proprium talis ſcientiæ, quia vniuerſaliter verum eſt, quod proprius finis habitus habitum comitatur, vnde impoſſibile eſt quod ille qui caret virtute ſit felix; ſed multi habent dilectionem Dei, & carent habitu Theologiæ, ergo dilectio non eſt finis proprius Theologiæ.Preterea nullus habitus poteſt alicui perfecte ineſ-

ineſſe, qui caret proprio fine illius habitus; ſed carens dilectione poteſt ſcire Theologiam Viatoris, & non minus perfectè, quam alius, qui habeat habitũ charitatis; ergo charitas non eſt proprius finis Theologiæ.

Ad vtramque inſtantiam, quæ ex ſeparabilitate Theologiæ à dilectione Dei meritoria deſumitur, eodem modo reſpondeo, quod vtraque benè concludit de fine intrinſeco, non autem de extrinſeco, quem ſupra appellauimus finem cuius; ſanitas enim, quę eſt finis extrinſecus medicinæ, poteſt alicui ineſſe per naturę beneficium, cui non ineſt medicina; & è conuerſo ars medicinæ poteſt alicui ineſſe, cui tamen non ineſt ſanitas. Pręterea operatio bona, & virtuoſa, quę eſt finis extrinſecus ſcientiæ moralis poteſt alicui ineſſe, cui ſcientia moralis nõ ineſt, & è conuerſo poteſt aliquis habere ſcientiam moralem, qui tamen vitioſè operetur; vnde cum dilectio ſit finis extrinſecus Theologiæ, benè poteſt, & ſine ipſa dilectio, & ipſa ſine dilectione actuali in homine reperiri.

Obijcies 10. finis proprius cuiuſcunque habitus eſt actus elicitus ſecundum illum habitum; ſed habitus Theologiæ non elicit actum dilectionis; ergo dilectio non eſt finis Theologiæ, maior probatur ex Comment. 9. meth. ſic dicente: *Entia conueniunt in hoc, quod complementum, & perfectio cuiuſlibet habitus, & potentiæ conſiſtit in actu proprio, tamquam in fine;* quod confirmat 2. de Cęlo; vbi ait: *quod omne habens actionem agit propter ſuam actionem.*

Reſpondeo negando maiorem vniuerſaliter, nam praxis, vel operatio non eſt proprius actus ſcientiæ moralis, nec etiam eſt in eadem potẽtia, in qua ſubiectatur huiuſmodi ſcientia, nec tamen negatur propter hoc, quod ſit proprius finis ſcientię moralis. Ad dicta Commentatoris dicendum eſt veritatem habere ſi intelligantur de fine intrinſeco habitus; non autem ſi intelligantur de fine extrinſeco, vt in noſtro caſu contingit.

THEO-

THEOREMA V.

Quid Deus ſit, eſt naturaliter ignotum.

ABditum magis, & reconditum, quam ſit Deitatis eſſentia, reperitur omnino nihil. Hęc profectò magna eſt, & prorſus mirabilis, omnia continens, & ſuperans, quę licet lux ſit, & tenebræ in ea non ſint vllę; inuiſibilis tamen, inſcrutabilis, & non inueſtigabilis, vt habet D. Dyoniſius p. de Diuinis nominibus iure meritò in ſacris eloquijs appellatur. Inuiſibilis dicitur, quia immediatè, inquit noſter Ægidius in p. ſent. diſt. 3. par. p. princ. 1. q. p. ipſam videre non poſſumus; inſcrutabilis, quia per perſcrutationem eam mens creata cognoſcere quidditatiuè non poteſt; & non inueſtigabilis, quia per doctrinam illam, ſicuti eſt, addiſcere non valemus. Cuius rationem reddit D. Anſelmus prolog. 14. dicens: *Cur Domine? cur hoc? tenebratur oculus infirmitate ſua, an reuerberatur à fulgore tuo? ſed certè tenebratur in ſe, & reuerberatur à te; obſcuratur ſua breuitate, & obruitur tua immenſitate; verè contrahitur anguſtia ſua, vincitur amplitudine tua.*

Quæ veritas aliorũ etiam Sanctorum Patrum actoritatibus ſuadetur primo D.P.Aug. in pſal. 85. *quaris quid ſit Deus, quod oculus non vidit, neque auris audiuit, neque in cor hominis aſcendit? Quid quaris? vt aſcendat in linguam, quod in cor hominis non aſcendit?* Quibus innuit S. Parens linguam nominare non poſſe, quem intellectus nequit cognoſcere. D. Damaſceni lib. 1. cap. 20. *Quid Dei eſſentia ſit, nec ſcimus, nec dicere poſſumus:* Et cap. 4. *Quod Deus ſit liquido conſtat; quid autem rationé eſſentia, naturaque ſit, nullo modo cognoſci poteſt.* D. Gregorij Nazianzeni orat. 49. poſt mediũ: *Certè hoc eſt Deus, quod cum dicitur, non poteſt dici, cum extimatur non poteſt extimari, cum definitur, ipſa definitione creſcit, quę omnia neſciunt.* Et D. Dyoniſij lib. p. de Diuinis nomininibus: *Deum cognoſci ex creaturis quod an eſt, per ignorationem quoad quid eſt.* Ergo per S. Patres quid Deus ſit, naturaliter eſt ignotum.

Suadetur 2. ex Ægidio q.p. cit. reſpectu videlicet intellectus humani, qui ſic in omni ſua actione dependet à corpore, vt, quidquid con-

concipit, ad modum corporum, & phantaſmatum concipere debeat, atque adeo quæ carent phantaſmatibus, vel non ſunt proportionata habentibus phantaſmata, non poteſt poſitiuè cognoſcere, ſed Deus eſt ſupra omnia phantaſmata, ſupra omnia corpora, & ſuper excedit omnimodè, quę ſunt corporea, quęque habent phātaſmata, ergo nullatenus poterit humanus intellectus proprijs naturæ viribus ad quidditatiuā cognitionem Dei peruenire. Hinc ſapienter Nazianzenus orat. 2. de Theologia: *Media, inquit, inter nos, ac Deum corporea hæc caligo interiecta eſt, non ſecus ac nubes illa inter Ægiptios, & Hebræos; poſuit enim tenebras latibulum ſuum, hoc eſt craſſitiem, noſtram.*

Suadetur 3. reſpectu cuiuslibet, & humani, & Angelici intellectus: quia cognitio Dei quidditatiua tranſcendit cuiuslibet intellectus creati virtutem, ergo nulli eſt naturaliter poſſibilis. Probatur antecedens, quia obiectum cuiuſcunque intellectus creati attingibile ab ipſo ſecundum ſuas proprias vires non poteſt eſſe ipſum eſſe purum, ſed neceſſarò eſt quidditas diſtans ab eſſe: & ratio eſt, quia cum omnis intellectus creatus ſit virtus recepta in ſubſtantia, quę diſtat ab eſſe, conſequenter eſt virtus finita, & limitata, ergo non poteſt immediatè ferri quidditatiuè in ipſum eſſe purū, quod includit omne eſſe, & eſt eſſentialiter infinitum, quale eſt Deus, ſed immediatè debet reſpicere id, quod ſuis viribus correſpondeat, vt eſt quæcumque quidditas diſtans ab eſſe, quæ finita eſt; ſicut ipſa virtus intellectiua.

Dices hoc eſſe verum de cognitione intuitiua, nō verò de cognitione abſtractiua. Sed contra, nam cognitio quidditatiua Dei non poteſt eſſe niſi intuitiua, ergo vniuerſaliter verum eſt quod nulli intellectui creato naturaliter eſt poſſibilis. Probatur antecedens, quia per cognitionem quidditatiuam cuiuſcūque rei cognoſcuntur omnia illa prędicata, quæ ſunt de eſſentia rei cognitæ ſecundum modum, quo rei conueniunt, & maximè illa, in quibus ab alijs diſtinguitur; ſed de eſſentia Dei eſt eſſe, quia eſſentia eius eſt ipſum eſſe, ergo quidditatiuè non poteſt cognoſci, quin cognoſcatur eſſe; ſed quādo cognitio eſt ad rem exiſtētem, eſt intuitiua, ergo non poteſt Deus quidditatiuè cognoſci, quin cognoſcatur intuitiuè.

Et ſi dicas cognitionem intuitiuam non tantum eſſe rei exiſtentis,

ſed

ſed etiam prœſentis;quia poſſumus cognoſcere rem alibi exiſtentem, & tamen ipſam non intuebimur, quia preſens non eſt. Contra eſt, quia vel iſta præſentia, quam requiris ad cognitionem intuitiuam, eſt ſecundum tempus, vel ſecundum locum, vel per negationem impedimenti occultantis ipſum obiectum exiſtere; ſed omnibus his modis cognitio quidditatiua Dei, vt eſt obiecti exiſtentis, ita eſt obiecti prœſentis, ergo eſt neceſſario intuitiua; maior propoſitio eſt certa ex ſufficienti enumeratione, minor verò probatur, nam cognitio quidditatiua Dei, ſicut eſt eius vt exiſtentis, ita eſt eiuſdem vt ęterni, & conſequenter coexiſtentis cognitioni ſui;item eſt eiuſdem, vt immenſi, & intimè omnibus rebus prœſentis; & denique cognitio, quæ eſt obiecti indiſtantis, exiſtentis, & preſentis, non videtur per aliquod impedimentum habere occultum obiectum, ergo cognitio quidditatiua Dei neceſſario eſt obiecti preſentis omnibus modis ſupra enumeratis, & conſequenter eſt intuitiua.

Inſurges tamen ſic cum Scoto, non repugnat Dei ſpecies propria, quæ ſit principium cognoſcēdi illius eſſentiam abſtractiuè, & talis cognitio non excedit vires naturales intellectus Angelici, ergo eſt illi naturaliter poſſibilis, conſequentia eſt clara;antecedens verò probatur, quia notitia abſtractiua non includit intuitiuam, ſed ab illa prœſcindit, ergo poteſt eſſe ſine illa,ergo poteſt dari ſpecies reprœſentans Deum abſtractiuè, & non intuitiuè. Quod verò talis cognitio non excedat facultatem intellectus Angelici probatur,quia ſola viſio intuitiua Dei eſt illa, quæ excedit vires naturales creturæ, non verò abſtractiua. Quod confirmari poteſt ex D. P. Aug.,qui pluribus in locis videtur concedere omnibus Angelis ante lapſum cognitionem matutinam Dei, quæ cum intuitiua non poſſit eſſe, nam mali Angeli ante lapſum non fuerunt Beati, erit neceſſario abſtractiua.

Reſpondeo negando antecedens quantum ad vtramque partem, ad probationem primæ partis dico eſſe impoſſibile, quod detur ſpecies quidditatiuè reprœſentans Deum,quæ ſimul eundem intuitiuè non reprœſentet;vnde ex quo capite repugnat ſpecies reprœſentans Deum quidditatiuè,ex eodem repugnat ſpecies reprœſentans Deum abſtractiuè. Ad probationem ſecundæ partis dico cognitionem quidditatiuam Dei ex-

cedere vires creaturæ, & ex quo quidditatiua non poteſt eſſe, quin ſimul ſit intuitiua; ſi conceditur cognitionem ituitiuam Dei excedere vires intellectus creati, idem etiam concedi debet de omni cognitione quidditatiua. Quod verò additur ex D. P. Aug. non video, quo fundamento afferatur; nuſquam enim reperio D. Patrem docuiſſe Angelos in primo inſtanti creationis habuiſſe matutinam cognitionem, ſed tantum quod illam in primo die habuerint poſt primã veſpertinam cognitionem, imò etiam poſt relationem eius in Deum, vt deducitur ex eodem Patre Aug. lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 7. & 9.

Cęterum licet intellectus creatus ad quidditatiuam cognitionem Dei naturaliter non valeat pertingere, vt remanet ſufficienter probatum; nihilominus poteſt naturalirer per creaturas aſcendere ad cognoſcendũ Deum ipſum, vt primam cauſam, & ſecundum aliqualia predicata, quæ illi conueniunt, vt ens neceſſarium, à ſe, independens, immenſum, ęternum, &c. Inuiſibilia enim ipſius (ſic nos docet Apoſt. ad Rom. p.) à creatura mundi per ea, quæ facta ſunt intellecta conſpiciuntur; ſempiterna quoque eius virtus, & diuinitas. Affirmat hoc ipſum D. P. Aug. ſer. 55. de verbis Domini, tom. 10. *interroga*, dicit, *mundum interroga omnia, & vide ſi non ſenſu ſuo tamquam tibi reſpondent, Deus nos fecit. Hoc & Philoſophi nobiles quæſierunt, & ex arte Artificem cognouerunt.* Similiter D. Ioan. Chryſoſtomus in illud pſal. 18. *Cęli enarrant gloriam Dei: tacet*, inquit, *Cęlum, ſed ipſius aſpectus vocem tuba clariorem emittit, per oculos, non per aures nos docens: hic enim ſenſus à natura eſt illo certior, & manifeſtior.* Eſt igitur certum, quod per ſpecies rerum creatarum naturaliter poſſumus nonnulla Dei predicata cognoſcere; licet modum, quo talia predicata Deo conueniunt percipere non valeamus; hoc enim pertinet ad cognitionem quidditatiuam, quæ nulli creaturæ de Deo, vt diximus, naturaliter poteſt competere.

Queres ſi creatus intellectus per creaturas Deũ naturaliter poteſt cognoſcere, hoc eritnè per eumdem actum, quo creaturas ipſas cognoſcit, an verò per diuerſum?

Dico primo: intellectum creatum eodem actu, quo creaturas vt dependentes à Deo cognoſcit, naturaliter etiam ferri in Deum vt pri-

primam cauſam; non enim video quomodo poſſit effectus vt depẽdens cognoſci per actum, qui ad ipſam cauſam non terminetur. Pręcipuè ſi talis effectus, & dependentia eius pro vt in ſe ſunt, euidenter, & quidditatiuè cognoſcantur.

Dices non poſſe cõtingere per eumdem actum, quia cognitio Dei ex cognitione creaturarum manaret, vbi autem vna cognitio ex alia emanat, realis diſtinctio debet interuenire. Preterea cognitio intuitiua, & abſtractiua, quidditatiua, & connotatiua, perfecta, & imperfecta valde differunt, nec in vnum, & eumdem actum poſſe conuenire videntur: at ſi creatus intellectus eodem actu creaturas, & Deum cognoſceret, iam illæ cognitiones tam differentes in vnam conuenirent; nam creaturas intuitiuè, quidditatiuè, & perfectè cognoſceret; Deum vero abſtractiuè connotatiuè, & imperfectè, quia tantum illum cognoſceret vt terminum dependentiæ effectus, ergo per vnum actum non poteſt intellectus creatus creaturas, & Deum naturaliter cognoſcere.

Reſpondeo quod quando dicitur non poſſe in vnam cognitionem plures conuenire, quarum vna manat ab alia, verum eſt, quãdo ſunt actus diſtincti, & habent inter ſe talem dependentiam; cæterum quęnam implicantia eſt, quod idem actus primario ad vnũ obiectum terminetur, & ſecundario ad aliud propter neceſſariam connexionem vnius ad aliud? Et conſequenter dicatur prius attingere vnum obiectum, quam aliud, licet non ſecundum rem, aut cauſalitatem realem. Quod vero additur de cognitione intuitiua, & abſtractiua, connotatiua, & quidditatiua, perfecta, & imperfecta, nec etiam vrget; non enim repugnat, quod vnus actus reſpectu diuerſorum ſimul ſit intuitiua cognitio vnius, & abſtractiua alterius, in viſione namque clara Dei hoc reperitur; nec etiam repugnat eamdem cognitionem eſſe perfectam, & quidditatiuam, reſpectu obiecti primarij, reſpectu vero ſecundarij eſſe tantum connotatiuam, & imperfectam, pręſertim, quando non eſt medium adęquatum, & ſecundarium longè excellentius eſt.

Dico ſecundo, quod poteſt intellectus creatus habere proprium actum cognitionis Dei diſtinctũ ab actu, quo effectus Dei, & per illos Deum ipſum cognoſcit. Et ratio eſt quia poteſt intellectus

creatus aliquando Deum cognoſcere conceptu abſoluto, ſcilicet non vt terminum depēdentiæ, vel alterius habitudinis tranſcendentalis creaturæ ad Deum; ſed ſub conceptu communi adiuncta negatione, vt entis à ſe, ſeu non ab alio, Infiniti, Omnipotentis, &c. Non enim videtur hoc repugnare; pręſertim cum experientia pateat etiam in Viatoribus illis, qui omnia relinquentes purè de Deo cogitant. Poterit ergo intellectus creatus prętcr illum actum, quo Deum tamquam obiectum ſecundarium attingit, alium habere, quo Deum tamquam obiectum primarium reſpiciat.

Quęres an intellectus creatus de nullo Dei effectu cogitando poſſit naturaliter habere cognitionem, & conceptum Dei? Reſpondeo certum eſſe, non poſſe in intellectu creato vllo pacto incipere cognitionem Dei, ſine cognitione, vel ſui ipſius, vel alterius creaturæ; nam prius quam intellectus creatus in abſoluta conſideratione Dei ſiſtat, neceſſe eſt, vt ad illum aſcendat. Non poteſt autem primo, & immediatè naturaliter ad Deum aſcendere, quia caret principio per quod poſſit aſcendere; niſi ergo habeat, vel cognitionem ſui, vel alterius effectus, per quem poſſit aſcendere, non poterit incipere cogitare de Deo. Quarè vt Deum abſolutè, & proprio conceptu poſſit cognoſcere, neceſsè eſt, vt pręcedat cognitio ſui, vel alterius creaturæ, & conſequenter, vt etiam pręcedat cognitio Dei, vt incluſa in præfata cognitione; ab hac enim iuuari debet ad eliciendum alium actum cognitionis Dei. Exiſtimò vlterius non ſufficere quod cognitio effectus creati cum reſpectiua Dei cognitione tempore præceſſerit, ſed requiri, vt præſens adſit, licet aliquantulum remiſſa, dum elici debet cognitio Dei abſoluta; nam hęc cognitio non poteſt elici à nudo intellectu creato, ſed iuuari debet ab aliqua ex his cognitionibus; ſi verò iſtæ iam tranſierunt, nullatenus iuuare poterunt; quia cognitio preterita ſi aliquid in intellectu reliquit, hoc ſolum deſeruit ad recordationem ſui, non verò poterit immediatè iuuare ad cogitandū de illo, quod tantum in obliquo per ipſam attingebatur.

Solum ergo ſatisfaciendum eſt quęſito in hoc ſenſu, videlicet, an poſt quam intellectus creatus de Deo abſolutè cogitauit adiutus cognitione ſui, vel alterius effectus, ſine noua cogitatione ſui, vel alterius, poſſit naturaliter Dei abſolu-

tam

tam cognitionē habere; ad quod breuiter dico id poſſe contingere; nam iſte modus cognitionis Dei videtur pertinere ad rationē contemplationis, quæ non eſt aliud, quam veritatis iam inuētæ, ſeù cognitæ ſimplex conſideratio. Quod poſſumus explicare, & ſimul confirmare ex his, quæ in nobis contingunt; videmus enim, quod primum aſſenſum ſcientificum concluſionis elicere nō poſſumus, niſi actu cogitemus de medio, & cognoſcamus connexionem; at verò poſtquam aſſenſum ſcientificum elicuimus, & habitum acquiſiuimus, poſſumus poſtea veritatem propoſitionis ſcitæ contemplari, & illi aſſenſum certum prębere, etiam ſi de medio actu non cogitemus. Præterea licet ſpeciem Dei propriam non habeamus, poſtquam tamen ad Dei cognitionem per effectuum cognitionem deuenimus, & qualemcumque de eo conceptum formauimus, relinquitur in nobis aliqualis ſpecies, per quam de Deo cogitare poſſimus directè, & ſine alterius obiecti cognitione.

THEOREMA VI.

Quod Deus ſit, eſt Sapientibus per ſe manifeſtum.

HViuſmodi Theorema ſic aliquibus apparet Theoremati pręcedenti cōtrarium, vt vnum, alterum deſtruere videatur. Hinc vtuntur illius fundamento, vt iſtud opprimant; ex hoc enim, quod naturaliter Deum ſecūdum ſuam quidditatem, vel quid ſit, cognoſcere nō poſſumus, inferunt, quod ſit, ſeù hanc propoſitionem, Deus exiſtit, nullatenus eſſe nobis per ſe manifeſtam. Cęterum ęquiuocant, inquit Ægidius in p. sent. diſt. 3. par. p. princip. p. q. 2. in eo, quod, quid eſt. Nam non oportet ſcire de Deo, quid rei, ſed quid nominis. Vnde & Philoſphus in 4. met. tex. 6. 10. vbi diſputans contra negantes principia, ait, quod modus optimus procedendi contra tales eſt in videndo, quid ſignificent nomina: & licet de Deo non poſſimus ſcire quid rei, poſſumus tamen ſcire quid eſt, quod dicitur per nomen, & hoc ſcito, quia eſt ipſum eſſe, & quia eſt aliquid, quo maius ex cogitari non poteſt, ſtatim intelligimus ipſum eſſe. Concludit itaque fundatiſſimus Doctor Deum exiſtere eſſe

per

per ſe notum non quidem omnibus paſſim, ſed ſolis ſapientibus viris. Quæ doctrina Ægidij, licet à pluribus recentioribus impugnetur, vt tamen, quam firma ſit, innoteſcat.

Primo ſtatuēdum eſt cum Boetio in lib. de Hebdom., quod aliqua dicuntur per ſe nota omnibus paſſim, aliqua vero ſunt per ſe nota ſolis perſpicaciſſimis viris, nimirum Sapientibus. Nam ſi termini non ſint intellectu difficiles, ſed ſimplici apprehenſione, vel explicatione cuilibet innoteſcant, ſicuti totum, & pars, affirmatio, & negatio, tunc formantur propoſitiones per ſe notæ omnibus, cuiuſmodi ſunt, quæ axiomata, dignitates, & principia communia omnibus dicuntur, vt omne totum eſt maius ſua parte; quodlibet eſt, vel non eſt, & ſimilia. Cæterum ſi termini non ſint noti cuilibet, ſed ſolis Sapientibus viris, quemadmodum ſunt incorporea, & ſimilia, quia vulgus incorporea neſcit apprehendere, tunc efficiuntur propoſitiones ſolis Sapientibus per ſe notæ, vt incorporea non commenſurantur loco, & ſimiles.

Statuendum eſt ſecundo, quod in intellectu hominũ Viatorum in ordine ad quos tãtũmodo preſens quæſtio procedit, ſitne per ſe notum Deum exiſtere, duo ſaltim aſſignandi ſunt actus, vnus videlicet, qui eſt terminorum cognitio, & alter, qui eſt ipſemet eorumdem terminorum connexionis aſſenſus. Quod etiam ratione ſuadetur, nam propoſitio per ſe nota dicitur illa, cui cognitis terminis aſſentimur, ergo neceſſario exigit vt prius termini ſint cogniti, quam quod intellectus illi propoſitioni ſuum pręſtet aſſenſum; vt enim v.g. huic propoſitioni per ſe notæ omnibus: totum eſt maius ſua parte, aſſentiamur, ſicut & iſtis, vt videlicet ſi æqualibus æqualia addas, omnia erunt æqualia, & ſi æqualia demas omnia remanebũt ęqualia, debemus prius cognoſcere quid eſt totũ, & quid pars, quid eſt æquale, & quid inęquale, quid addere, & quid demere, vt ait Ægidius in 2. ſent. diſt. 39. q. 2. ar. 3. Ad quod iuuat aduertere id quod narrat ipſemet Doctor in præfata diſt. q. 3. ar. 2. vbi habet: dicitur enim de quodam, quod quando primo intrauit Scholas, & audiuit, quod omne totum eſt maius ſua parte, dixit hoc falſum eſſe, quia aranea habet maiorem ventrem, quam totum aliud. Ille ergó quia non intelligebat quod dicitur per hoc nomen totum ideo pro-

propoſitioni omnibus per ſe notæ ſuum non dedit aſſenſum.

Statuendum eſt denique, quod ex prædictis actibus, licet ſecundus, qui eſt terminorum connexionis aſſenſus, neceſſario debeat eſſe ſimplex, quęcumque diſcurſum excludens; nihilominus primus actus non exigit, vt ſit adeo ſimplex vt incompleta apprehenſio terminorum, neque vt per illum termini ſtatim cognoſcantur abſq; vllo alio explicatiuo diſcurſu. Nam ſi termini ſint adeo captu difficiles, vt non niſi media explicatione, & aliquo conſequenter diſcurſu percipi valeant, non videtur quomodo talis diſcurſus, & explicatio terminorum obſtent propoſitionibus per ſe notis. Hęc ſiquidem propoſitio: incorporea non commenſurantur loco, dicitur per ſe nota Sapientibus viris, & nihilominus ſapientes penetrare non poſſunt, quidnam importetur per ly incorporea, niſi medio ex corporeis creaturis diſcurſu. Incorporeum etenim cum ſit negatiuum prædicatum, non eſt à nobis cognoſcibile, niſi per affirmationem illius, quod negat, videlicet corporis. Hinc ſapienter docet Ægidius in queſt. 17. primi quodlibetti: ſubſtantias ſeparatas, quæ ſunt incorporeæ, in hac vita non niſi per corporalia, & ex corporalibus à nobis poſſe cognoſci.

Quæ cum ita ſint, ſufficienter ſit manifeſta firmitas Ægidianę ſententiæ, videlicet Sapientibus viris eſſe per ſe notum Deum exiſtere. Et ſuadetur primo Sanctorum Patrum authoritatibus, vt D. Anſelmi prolog. 3. *Cur itaque dixit inſipiens in corde ſuo non eſt Deus? Cum tamen in promptu ſit rationali menti Deum maximum omnium eſſe. Cur? Quia ſtultus, & inſipiens.* Et Diui Damaſceni lib. primo cap. 4. *quod Deus ſit, liquido conſtat, quid autem ratione eſſentiæ, naturæque ſit, nullo modo cognoſci poteſt.* Quibus ſuffragantur illi Patres, qui propterea fatentur Deum ignorari non poſſe; ſic D. Ciprianus de Idolorum vanitate; & Tertullianus cap. 17. Apolog. *hæc eſt*, inquit, *ſumma delicti nolentium recognoſcere, quem ignorare non poſſunt.* Similiter & illi, qui propterea dicunt, quod Deus ſit ipſum eſſe: Vt D. P. Aug. 12. de Ciuit. Dei cap. 2. qui ait in Deo eſſe ſummam eſſentiam, quæ eſt ipſum eſſe. Doctor mellifluus lib. 5. de conſiderat. cap. 6. *Si interogas*, ait, *de Deo, quis eſt? non occurrit melius, qui eſt. Nempè hoc eſt ei eſſe,*

Digitized by Google

eſſe, quod hęc omnia eſſe, & ſi centum talia addas, non receſſiſti ab eſſe, ſi ea dixeris, nihil addidiſti, ſi non dixeris, nihil minuiſti. Id etiam apertè demonſtrat ipſa Sacra ſcriptura; nam vt habetur Exodi 3. cum quæreret Moyſes à Deo, quod eſſet nomen eius: reſpondit nomen eſſendi eſſe ſibi proprium: *Ego ſum, qui ſum.* Sic dices filijs Iſrael: *qui eſt miſit me ad vos.*

Indè ſecundò ſuadetur, & explicatur: quia conceptus proprius huius nominis Dei, negari non poteſt, quod ſit ipſum eſſe; nec eſt quid commune alijs, quæ licet dum exiſtunt, eſſe dicantur, non ſunt tamen ipſum eſſe, ſed tale, & tale eſſe, quod per ſe nequit eſſe, ſed aliquo indiget ſcilicet ſubſtracto, in quo recipiatur, & ſubſtentetur, & quia illud ſubſtractum poteſt ei deficere; ideo poteſt deficere tale, & tale eſſe; cuiuſmodi eſt eſſe participatũ omnium creaturarum, quare de nulla verificatur: eſt per ſe notum exiſtere; at vero cum nomine Dei importetur id, quod non participat eſſe, ſed eſt ipſum eſſe, vt huiuſmodi deficiat ab eſſe, non eſt intelligibile, quia tunc idem deficeret à ſe ipſo, vt obſeruat noſter Ægidius in 2. sent diſt. p. par. p. q. 3. art. 2. Quod cum optimè norint ſapientes, non poteſt non eſſe ipſis per ſe notum Deum exiſtere.

Dices quamuis nomine Dei ſignificetur ipſum eſſe, non tamen eſt nobis per ſe notum, quod verè detur ipſum eſſe, quodque nomini Dei reſpondeat verè à parte rei tale ſignificatum; ideoque ſit verum; non fictum. Inſuper illa propoſitio, ens, quod eſſentialiter eſt ipſum eſſe, exiſtit, non elicit aſſenſum ex terminis, & per ſe reſpectu noſtri, niſi in ſenſu tacitè conditionato, ſi nimirũ eſt aliquod ens tale, quod ſit ipſum eſſe.

Dico eſſe impoſſibile, quod Sapientes vtpote, qui intelligunt terminos, concipiant ipſum eſſe, non exiſtere; ſicuti impoſſibile eſt, quod verè à parte rei ipſum eſſentialiter non exiſtat, cum eſſentialiter ipſam actualem exiſtentiam importet. Hinc aduerto cum Ægidio in pri. ſēt. diſt. 8. par. p. princ. p. q. p. quod eſſe ſimpliciter appellatur illud, quod eſt à contractione, & materialitate abſtractum, nec determinatum ad aliquod entis genus; hoc autem dupliciter, ſicut dupliciter abſtractio, poteſt intelligi primo ſecundum intellectum, quomodo vniuerſalia dicuntur eſſe abſtracta, altero vero modo ſecundum realem exiſtētiam. Quan-

do

do ergo dicitur, quod Deus eſt ipſum eſſe ſimpliciter, non debet intelligi de eſſe per intellectum abſtracto, cum tale eſſe ſit chimericum, quia fictum ab intellectu, à quo vniuerſalitas in rebus habetur; ſed de eſſe ſimpliciter, & ab omni contractione abſtracto, quale eſt eſſe purum ſecundum actualem exiſtentiam, & rei veritatem. Deus enim per ſe maximè exiſtit, & nihil eſt, quod faciat ad eius eſſe, ſed ſe ipſo eſt, ideſt ratione ſuæ propriæ eſſentiæ, quæ eſt ipſum eſſe, ergo non poteſt à Sapientibus vere concipi, niſi concipiatur vt exiſtens. Idcirco D. Anſelmus in proſolog. & lib. contra Inſipientem, ait Deum ita eſſe, vt non poſſit cogitari non eſſe, niſi ab inſipiente, qui ſimul illum eſſe affirmet, & non eſſe, quinimmo illum tunc dicat eſſe, quando dicit non eſſe. Significatum igitur huius nominis Deus veriſſimum eſt, & non fictum, nec impoſſibile, idque euidenter ſcitur à Sapiẽtibus, qui cognoſcunt id, quod obijcitur intellectui, vt fictum dicatur, & impoſſibile, debere includere affirmationem; & negationem reſpectu eiuſdem. Quomodo autem ſignificatum huius nominis Dei illas includet, ſi excludit negationem ipſius eſſe, & affirmat ſolum eſſe?

Neque dicas excludere directè, & formaliter negationem ipſius eſſe, includere tamen conſequenter, & indirectè, quia videlicet poſſet excogitari conſequens aliqua contradictio; illud enim neque directè, neque indirectè negationem ipſius eſſe includit, quod etiam conſequenter non importat non eſſe, atqui ſignificatum huius nominis Dei, quod eſt ipſum eſſe, nullatenus importat non eſſe, cum ſemper dicat eſſe. Ergo nulla poteſt excogitari conſequens contradictio.

Dices ex præfato diſcurſu ſolummodo ſequi, quod Sapientes concipiant vt purè poſſibile ens aliquod, quod ſit ipſum eſſe.

Reſpondeo negando ſequelam, quia tunc conciperetur, vt fictitium, & impoſſibile, quandoquidem ſi tale ens, quod eſt ipſum eſſe non exiſteret actu, non eſſet poſſibile, euidens etenim implicantia eſt, quod ipſum eſſe ſit purè poſſibile, quia eſſe nihil eſt, niſi actus, omnem potẽtialitatem excludens, & exiſtens vi ſuæ propriæ perfectionis. Hæc igitur propoſitio Deus exiſtit, nullo prorſus ſenſu tacito conditionato preſuppoſito, ſed per ſe ipſam intelligentibus terminos innoteſcit.

F Sua-

Suadetur 3. ens, quo nullum maius, neque perfectius cogitari poteſt, exiſtere, eſt ſapientibus per ſe manifeſtum, ſed Dei nomine importatur ens, quo nihil maius, perfectius nihil poteſt excogitari, ergo Deum exiſtere eſt ſapientibus per ſe manifeſtum. Minor propoſitio eſt D. P. Auguſtini lib. p. de doctrina Chriſtiana cap. 2. vbi habet: *Deus eſt quo maius, aut melius cogitari nihil poteſt.* Et non multo poſt: *omnes*, inquit, *pro excellentia Dei certatim dimicant, nec quiſquam inueniri poteſt, qui hoc Deum credat, quo melius aliquid eſt. Itaque hoc omnes Deum conſentiunt eſſe, quod cæteris rebus omnibus anteponunt.* Maior autem probatur, quia ſapientibus eſt per ſe notum ens exiſtens melius eſſe, quam ens non exiſtens, ergo ens, quo nullum maius, nullumque perfectius poteſt excogitari, exiſtere eſt Sapientibus per ſe manifeſtum, quippè qui cognoſcentes terminos euidenter norunt, quod ſi huiuſmodi ens non exiſteret, iam aliquid eo melius poſſet excogitari.

Reſpondent nõnulli ad hoc argumentũ diſtinguendo maiorem. Ens, quo nullum maius cogitari poteſt exiſtere eſt ſapientibus per ſe manifeſtum, ſi cogitetur verè, concedunt, ſi cogitetur fictè, negant, vnde dicunt, quod nos debemus oſtendere iſtud ens non cogitari fictè. Neque valet, inſurgunt, replica videlicet ens, quod cogitatur verè, melius eſt, quam illud, quod cogitatur fictè, ſed ens, de quo agimus, eſt id, quo nihil melius poteſt excogitari, ergo non cogitatur fictè, ſed verè. Nam facilis eſt, inquiunt, inſtantia, quam opponit Anſelmo Auctor reſponſionis pro inſipiente apud Cartuſianum, vt de creatura, earum videlicet, quæ poſſunt excogitari perfectiſſima. Non enim hic diſcurſus ſubſiſtit, creatura exiſtens melior eſt quam creatura non exiſtens, atqui creatura, de qua loquimur, eſt perfectiſſima earum, quæ poſſunt excogitari, ergo eſt exiſtens. Nihil probat hoc argumentum, quia huiuſmodi creatura perfectiſſima non cõcipitur verè, cum non habeat eſſe in rerum natura; ſed fictè, quia videlicet ſic à nobis concipitur, & talis eſt in actu cogitato, ſeu in eſſe appreſo per intellectum; non verò à parte rei. Pari modo inferunt, philoſophãdum eſt de ente, quod concipimus omnium perfectiſſimum, quod quidem exiſtere nunquam erit manifeſtum, niſi probetur, ens illud, quo nullum melius

cogi-

Digitized by Google

cogitari poteſt, non cogitari fictè, ſed verè.

Ceterum huiuſmodi inſtantia nullius eſt roboris; magna etenim diſparitas eſt inter cogitationem, ſeu conceptum, quem formamus de creatura perfectiſſima; & conceptum, quem Dei nomine audito, eſſe videlicet ens, quo nullum maius, nullum melius excogitari poteſt formant de ipſo Sapientes. Quandoquidem ex vi nominis creaturæ perfectiſſimæ nõ habetur in eius eſſentiali ratione exiſtentia exercita, ſed tantum id, quod ad eiuſdem eſſentiam ſpectat, quæque ad aliquod entis genus non poteſt non eſſe determinata, & ad exiſtẽtiam tamquam ſubſtractum ad formam eſſe in potentia; idcirco poteſt optime cogitari, ſeu concipi eſſentia creaturæ omnium perfectiſſima, & affirmari quod ſit talis penes eſſe cogitatum, ſeu apprehenſum per intellectum, quantumuis à parte rei non exiſtat. At verò cum nomine Dei importetur eſſentia, quæ eſt ipſum eſſe, verè cogitant Sapientes, vereque concipiunt de ipſo Deo, quod videlicet ſit illud ens, quo quomodocũque accepto nullum maius ens, vel melius nedum eſſe, verum, nec excogitari quidem poteſt. Qui propterea conceptus non eſt in aliquo genere determinato, licut eſt conceptus huius, vel illius entis creati; ſed in omni genere entis ſimpliciter, ideoque cum ipſo non poteſt eſſentialiter non includi exiſtentia exercita.

Obijcitur primo ex D. P. Aug. 2. de lib. arbitrio dicente: *quod ſcitur de Deo non eſſe ſcientia contemplatum, ſed fide creditum.* Et 11. de Ciuit. cap. 40. *Viſibilium omnium maximus eſt mundus; inuiſibilium omnium maximus eſt Deus; ſed mundum eſſe conſpicimus, Deum verò eſſe credimus.* ergo iuxta doctrinam S. P. Auguſtini Deum exiſtere nulli eſt per ſe notum, quod enim fide creditur non poteſt per ſe alicui innoteſcere.

Reſpondeo ad primam authoritatem D. P. Auguſtini dicendo eſſe explicandam de omni Dei myſterio, quod ſuperat intellectũ noſtrum, vt Trinitatis, Incarnationis, & ſimiliũ diuinorum myſteria, quæ quidem ſunt fide credita; non ſcientia contemplata. Ad ſecũdam dico loqui Sanctum Patrem de viſione corporea, qua certè conſpicimus mundum eſſe, & non videmus Deum exiſtere, ſed credimus, hoc eſt cognitione intellectiua percipimus.

Obijcitur 2. multi negarunt exi-

ſtere id, quod Dei nomine importatur videlicet ens perfectiſſimum, à ſe neceſſariò exiſtens, à quo omnia alia eſſe participant, ergo Deũ exiſtere non eſt per ſe notum; conſequentia eſt manifeſta, quia id, quod eſt per ſe notũ à nemine negari poteſt, vt docet Ariſtoteles 4. met. t.c.6. antecedens verò probatur ex D. Athanaſio oratione pro Chriſtian. dicente de Diagora: *Diagora apertè promulgata ſententia eſt, nullum planè ſtare Deum*; idem refert Cicero lib. 1. de natura Deorum paulo ante finem; & propterea Diagoras dictus eſt Atheos; in eumdem atheiſmum præcipites ſe dant multi Hæretici noſtri temporis, & præſertim politici cum ſuo Macchiauello; de quorum numero fuit etiam ille inſipiens pſal. 3. *dixit inſipiens in corde ſuo non eſt Deus*.

Reſpondeo quod Deum exiſtere, cum ſit propoſitio per ſe nota, à nemine profectò negari poteſt, cui ſit per ſe nota, ab alijs verò, quibus non innoteſcit, poteſt negari. Verum qui negant, profectò ignorant, quidnam importetur per hoc nomen Deus; vnde quia diximus Deum exiſtere eſſe vtique per ſe notum, non quidem omnibus, ſed ſolis ſapiẽtibus viris, ideoque fatemur à nullo verè Sapiente negari poſſe, & eos, qui negarunt, vel negant, eſſe inſipientes. De Antiquis vero Philoſophis, qui negarunt Deum exiſtere, poſſumus cum Ægidio dicere, quod hoc fecerunt indirectè, quatenus negarunt Deum eſſe auctorem mundi, hominum auxiliatorem, primam cauſam, vltimum finem, vel iuſtos præmio, impios ſupplicio afficere, &c. Et ſic negarunt Deum exiſtere indirectè, quia non apprehenderunt quid eſt, quod dicitur per hoc nomen Deus. Hinc D. Anſelmus proſolog. 4. Sapienter ait, quod hæc verba ſcilicet, Deus non eſt, dicere poteſt aliquis in corde, vel ſine vlla ſignificatione, aut cum aliqua extranea ſignificatione.

Obijcies 3. Nullus eſt quantumuis Sapientiſſimus homo, qui Deum poſſit cognoſcere, niſi per creaturas, & ex creaturis, ergo nulli eſt per ſe notum Deum exiſtere, quod enim per ſe notum eſt, non indiget notitia alterius, vel diſcurſu vt cognoſcatur, ſed ex ſe ipſo immediatè innoteſcit.

Reſpondeo cõceſſo antecedenti negando conſequentiam; licet enim homo Viator non poſſit ſignificatum huius termini Deus, niſi per creaturas, vel ex creaturis agnoſcere, ſemel tamen illo cognito,

gnito, Deum exiſtere eſt illi per ſe manifeſtum. Quare diligenter obſeruandum eſt id, quod ſupra innuimus, videlicet, quod aliud eſt aſſenſus, quem præſtat intellectus connexioni prędicati cum ſubiecto in prædicta propoſitione, aliud vero eiuſdem terminorum cognitio; hæc vtique non habetur, nec haberi poteſt, niſi per creaturas, & ex creaturis cũ diſcurſu; quia præſuppoſita in aliquo intellectu ſtatim per ſe innoteſcit ipſa connexio prædicati cum ſubiecto nullo medio diſcurſu; atque adeo negari non poteſt, quod hæc propoſitio Deus exiſtit ſit per ſe nota cognoſcentibus terminos, vt ſunt viri Sapientes, quia cognitis terminis ſtatim abſque aliquo medio cognoſcitur veritas totius propoſitionis. Hinc faciliter ſolui poſſunt aliæ obiectiones, quæ in contrarium ſolent adduci.

THEOREMA VII.

Quantum ad modum ſignificandi in Deo non datur ſcientia, quantum ad rem ſignificatam datur.

DEum eſſe perfectiſſimè ſcientem, & fides docet, & nullus ſapiens vnquam negauit; modus ſolum, quo ſciens dicitur, eſt explicãdus; propterea aduertit Ægidius in p. diſtinct. 35. q. p. quod cum in nomine duo conſiderentur, & res ſignificata, & modus ſignificandi; hinc fit, quod quantum ad modum ſignificandi nihil dicatur de Deo propriè; nam cum modus ſignificãdi ſequatur modũ intelligẽdi, cum intellectus noſter deficiat à Diuina eſsẽtia, eo quod naturaliter loquendo reſpectu cognitionis noſtræ, & cuiuslibet creaturæ Deus lucem habitat inacceſſibilẽ, quã nemo hominũ vnquam vidit, nec videre poteſt; ſi modum ſignificandi nominũ attendamus, Deus non eſt viuens, nec ſciens, ſed ſuperuiuẽs, & ſuperſciens; verum, ſi rem ſignificatam conſideremus, vita, & ſcientia propriè dicuntur de Deo; & ideo D. Dyonſius aliquando Deum appellat ſuperbonum, & ſuperuitam; aliquando vero eum nominat per ſe bonum, & per ſe vitam. Ex hoc igitur patere poteſt modus, quo Deus dicitur ſciens, & quo in ipſo datur ſcientia, nam ſi modum ſigniſi-

gnificādi velimus inſpicere, Deus non eſt ſciens, ſed ſuperſciens, nec datur in Deo ſcientia, ſed ſuperſcientia; ſi verò rem ſignificatam ſpectamus, verè propriè datur in Deo ſcientia, & Deus verè propriè eſt ſciens.

Reſtat modo adducere rationes probantes dari in Deo ſcientiam verè, & propriè. Ægidius noſter loco ſupra cit. q. 2. tres rationes adducit, ſicut triplici via Deum cognoſcimus, nimirum per ſuperexcellentiam, per remotionem, & per cauſalitatem. Prima ratio ex ſuper excellentia deſumpta eſt, quia omnia, quæ ſunt in rebus creatis (videlicet quæ dicunt perfectionem) in Deo ſuperexcellenter ponimus; cum igitur intelligere, & ſcire ſint perfectiones in genere omniū entium productorum à primo, neceſſe eſt, quod perfectius, & excellentius exiſtant in Deo.

Secunda ratio ex eo, quod cognoſcimus Deū per remotionem, deſumpta eſt; nam videmus formam à materia ſeparatam, eſſe rationem intelligendi, & intellectum in actu, & ideo ſpecies lapidis, quæ eſt in anima, eſt intellectus in actu, & ratio intelligendi; quod ſi huiuſmodi formæ haberent per ſe eſſe non ſolum eſſent ratio intelligēdi, ſed intelligerent; nam quod aliqua forma ſit ratio agendi, & non agat, hoc non eſt niſi quia non competit ei per ſe eſſe, & agere ſequitur modum eſſendi, ideoq; quod ſolum eſt ratio eſſendi non propriè eſt, & quod ſolum eſt ratio agēdi non propriè agit; vnde calor exiſtens in materia non habens per ſe eſſe ſolum eſt ratio calefaciendi, non tamen calefacit. Cum ergo Deus ſit ab omnibus materialibus ſegregatus, & potiſſimè habeat per ſe eſſe, potiſſimè intelligens erit. Tertia ratio ex cauſalitate deſumpta eſt, nam ſi Deus omnium eſt cauſa, & omnia cōparantur ad ipſum, tamquam artificialia ad artificem, cum non agat ex neceſſitate naturæ, ſed per intellectum, & cognitionē, ipſum eſſe intelligentem negare quis poterit?

Argumenta, quæ contra hanc veritatem adduci poſſunt, ſumuntur, vel ex eo, quod ſcientia videtur dicere, & importare perfectionē ſuperadditā, Deo autē nihil poteſt concipi ſuperadditum; vel ex eo, quod ſcientia cum gignatur ex demōſtratione, videtur importare diſcurſum, à quo Deus eſt neceſſario immunis; vel ex eo quod ſcientia eſt cognitio per cauſas primas, Deus autem cognoſcendo

do alia à ſe cognoſcit per ſeipſum, qui eſt cauſa altiſſima; vel deniq; ex eo quod in omni ſcientia eſt, conſiderare ſcientem, ſcientiam, & ſcibile, quæ plura ſunt, & Deus eſt ſummè vnus, &c.

Verum hæc argumenta nihil habẽt difficultatis,nam cum ſcientia non ſit in Deo participatiuè, ſed eſſentialiter, eſto in nobis ſcientia dicat perfectionem ſuperadditã,hanc tamen non dicit in Deo, quia nos per participationẽ ſcientes ſumus; Deus verò eſſentialiter. Inſuper ſcientia per ſe ſolum dicit rectitudinem cognitionis, quod autem dicat diſcurſum rationis accidit ſcientiæ ſimpliciter ſumptæ; licet non accidat ſcientiæ noſtræ; quare cum in Deo ponantur perfectiones abſq; imperfectione,dabitur ſcientia ſine diſcurſu. Quod dicitur de cognitione per cauſam, nec etiam facit difficultatem; nam poſſumus per quandam adaptationem dicere in Deo eſſe intellectum, ſapientiam,& ſciẽtiam;nam cum intellectus ſit reſpectu ſimplicium, erit in Deo, pro vt cognoſcit naturam ſuam; ſcientia autem,& ſapientia,cum ſint reſpectu compoſitorum,in Deo erit ſapientia, pro vt cognoſcit naturam ſuam eſſe; nam licet in Deo eſſe non ſit realiter diſtinctum ab eſſentia,eſt tamen diſtinctum ſecundum rationem; ſcientia verò erit in Deo pro vt cognoſcendo ſe cognoſcit alia; quare licet hæc omnia in Deo ſola ratione diſtinguãtur poſſumus hoc pacto ſaluare intellectum, ſapientiam, & ſcientiam; & quamuis non ſint in Deo, vt ſunt in nobis, non propterea ſequitur hæc in Deo propriè non exiſtere; ſed ſolum non exiſtere quantum ad modum ſignificandi, &c. Quod dicebatur vltimo de pluribus ad ſcientiam requiſitis, nec etiam facit difficultatem; ſufficit enim quod plura illa non re, ſed ratione diſtinguantur. Si vero inſtes quod ſcientia eſt aſſimilatio ſcientis ad rem ſcitam, & nihil ſibi ipſi eſt ſimile. Dico, quod ſcientia dicitur aſſimilatio propter hoc, quia intellectus poſſibilis, qui eſt ſolum in potentia reſpectu ſcibilium, cognoſcit per acceptionem ſpeciei, in Deo autẽ talia non ponimus, quia in eius ſcientia non eſt potentialitas aliqua.

THEO-

THEOREMA VIII.

Ex Dinina immaterialitate probatur Dei ſcientia.

SEcunda ratio, qua fundatiſſimus Doctor Deum ſcientem probauit, quæ eſt etiam Sancti Thomæ, eiuſq; ſcholæ à quam plurimis non admittitur, & à recentioribus communiter reijcitur; propterea oſtendendum à nobis eſt eam eſſe validam; & quæ contra ipſam obijciuntur ſolubilia.

Ponam igitur primo radicem illius rationis, deinde eius vim explicabo. Radix ergo præfatæ rationis hæc eſt; nam formalis ratio naturæ cognoſcitiuæ, & intellectualis conſiſtit in hoc, quod prædicta natura nō ſolum ſit ipſamet, ſed etiam mediantibus ſpeciebus intelligibilibus poſſit eſſe omnia alia. Quandoquidem de intellectu poſſibili habet philoſophus 3. de anima textu 17. quod quatenus poteſt omnia cognoſcere, poteſt etiam omnia fieri; hoc autem non poteſt naturæ materiali competere; nam cum hoc dicat maximam amplitudinem, & illimitationem eo ipſo materiam excludit, quæ eſt radix limitationis, & coarctationis formarum; maximè quia hoc ipſo, quod natura intellectualis ſit medijs ſpeciebus omnia, quæ intelligit, neceſſe eſt, vt dum intelligit naturam aliquam quoad ſpeciem, & eſſentiam ſuam præciſè ſumptam, fiat hoc modo illa natura, atque adeo recipiat formam ſecundum rationem formæ, quod rei materiali conuenire minimè poteſt, cum materia formam indiuiduet. Dicendum igitur ad hoc, vt natura intellectualis poſſit omnia fieri neceſſario ipſam eſſe immaterialem.

Præterea; licet ſpecies repræſentans naturam lapidis nequeat recipi in intellectu, niſi in eſſe entitatiuo per ipſum indiuiduetur, cum hoc tamen ſtat, quod in eſſe intelligibili, & repræſentatiuo ita vniuerſalis maneat, vt exigit natura, & ratio talis formæ, ex hoc autem apertè conſtat intellectum recipientē talem ſpeciem non poſſe eſſe materialem, nam ſi talis eſſet, prædictam ſpeciem limitaret, ergo debet eſſe immaterialis.

Verum hinc oritur dubium, an poſtea ex hoc modo recipiendi, qui immaterialitatem concludit, poſſit deduci illud immateriale, quod recipit habere vim cognoſcendi.

ſcendi. Affirmatiuè reſpondeo; nam hoc ipſo, quod intellectus debet eſſe immaterialis; & immaterialiter recipere formam intelligibilem ſequitur, quod debeat eam debitè in ratione formæ intelligibilis recipere; & ex hoc ſequitur, quod immaterialitas eſt ratio recipiendi illam eo peculiari modo; quo ipſa petit recipi ad hoc vt tribuat ſuum effectum formalem, qui eſt reddere intellectum completè intellectiuum, ergo etiam ex eadẽ immaterialitate ſequetur, quod recipiat intellectus illam ſpeciem, tamquam aliquid habens vim ad intelligendum per modum potentiæ intellectiuæ, quæ per ſpeciẽm completè talis fieri debeat.

Probatur modo rationem illam ex immaterialitate deſumptam optimè oſtendere Deũ eſſe ſcientem; nam ſi vis intellectiua, & cognoſcitiua ſequitur immaterialitatem rei per ſe exiſtentis, cum Deus ſit ſummæ immaterialitatis neceſſario erit ſummè intellectiuus; ſi enim valet ratio Ariſtotelica 2. de anima, textu 123. & 3. textu 4. vſq; ad 7. quam reddit, vt explicet, cur bruta cognoſcant, ſecus vero plantæ, quæ eſt, quia plantæ ſunt nimis materiales; bruta verò non nihil immaterialitatis habent, profectò perfectior immaterialitas perfectionem cognitionem arguit, & per conſequens immaterialitas ſumma ſummam infert cognitionem.

Aduerſarij difficultatẽ faciunt in illa vniuerſali, nimirum, quod immaterialitas per ſe ſubſiſtens ſit prima radix cognitionis; multa propterea congerunt, &

Primo quidem arguunt adducendo multa immaterialia, quæ cognoſcitiua non ſunt, videlicet voluntatem, habitus illius, &c. Et ſi dicatur, quod iſta non ſunt per ſe ſubſiſtentia, poteſt tamen adhuc vrgeri primo cur ſaltem ipſis non competet eſſe rationes cognoſcẽdi, ſeu formas intelligibiles, quæ ordinentur ſuapte natura ad complementum virtutis cognoſcitiuæ; præſertim cum immateriali per ſe ſubſiſtenti tribuatur virtus cognoſcitiua; deinde perſonalitatibus Diuinis, quæ ſunt immateriales per ſe ſubſiſtentes, non competit propria virtus intellectiua, ergo &c.

Ad primam inſtantiam dico, quod ſicut in diuiſione entiũ, enti per ſe ſubſiſtenti eſſe principium operatiuum conceditur, & non propterea alijs entibus non per ſe ſubſiſtẽtibus tribuitur hoc, vt omnia ſint rationes agendi, & virtutes ipſius entis per ſe ſubſiſtentis,

ſed ſolum, quod omnia in ipſo ente per ſe ſubſiſtente fundentur, & ad ipſum pertineant; ita in diuiſione immaterialium non eſt neceſſe, quod ſi per ſe ſubſiſtenti tribuimus virtutē cognoſcitiuam, tribuamus omnibus per ſe non ſubſiſtētibus eſſe rationem cognoſcendi; ſolum debemus concedere; quod vel ſint rationes cognoſcendi, vel pertineant ad ipſum immateriale habens virtutem cognoſcendi, & in ipſo fundentur.

Poſſumus etiam dicere, quod ſicut res materiales non modò cognoſcitiuæ non ſunt; verum nec etiam in actu ſecundum ſe cognoſcibiles, ſed tales fiunt per ſpecies immateriales; ità res quæcumque immaterialis habet hoc quod ſit ſecundum ſe intelligibilis in actu quantum eſt ex parte ſua; vnde licet immaterialibus per ſe nō ſubſiſtentibus negemus vim cognoſcitiuam, poſſumus tamen concedere in ſenſu explicato eſſe rationes cognoſcendi, quia non indigēt alio immateriali, quantum eſt ex parte ſua ad hoc vt fiant actu intelligibiles. Addidi quantum eſt ex parte ſua, quia nos in hac vita non cognoſcimus volūtatem noſtram, eiuſq; habitus, niſi per ſpecies, ſed hoc non prouenit ex eo, quod obiectum ſecundum ſe non ſit actu intelligibile, ſed ex eo quod potentia vna cum anima eſt corpori vnita.

Ad ſecundā Reſpōdeo ratiocinationem factā intelligēdam eſſe de immaterialitate per ſe ſubſiſtēti primaria, videlicet quæ eſt prima radix eſſendi, & operandi: perſonalitates autem Diuinæ nō ſunt prima radix in Deo eſſendi, & operandi, ſed Diuina natura; & ideò illa ſola eſt cognoſcitiua, non verò perſonalitates, quæ præſupponunt Deum iam conſtitutum in eſſe cognoſcitiui, & ad ordinem cognoſcitiui ſubſequuntur.

Secundo arguunt adducendo inſtantiam de brutis, quæ materialia omninò, & cognoſcitiua ſunt. Verum hæc inſtantia ſoluitur ſi dicamus, bruta eleuari quodammodo ſupra materiam, & habere aliquam rationem immaterialitatis. Sed adhuc eſt explicandum, in quonam immaterialitas brutorum conſiſtat, & hoc quidem difficile eſt; nam ſi dicamus conſiſtere in receptione ſpecierū adeſt inſtantia de aere, & de aqua, quæ ſpecies intentionales, quæ ſunt immateriales, recipiunt; non videtur autem poſſe aliud aſſignari.

Noſter Ægidius in lib. de anima habet ſpecies recipi modo magis ſpirituali in organo potentiæ viſi-

viſiuæ, quã recipiantur in medio, & hoc dicit eſſe dictum comune; verum ſe non explicat, nec in quo iſta ſpiritualior receptio conſiſtat, exponit. Ego ſanè ſi mihi Doctorẽ exponẽdi relinquatur arbitriũ, crediderim ità debere intelligi, vt ſit sẽſus ſpecies recipi ſpirituali modo in organo, quam in aere, & in medio, quia in organo recipiuntur reduplicatiuè, vt rationes cognoſcendi, non verò in aere; quod patet ex eo, quod aerem nõ conſtituunt cognoſcentem; ſecus vero potentiam per earum receptionẽ in organo. Cõſentit D. Thomas, qui docet bruta habere immaterialitatem requiſitam ad cognoſcendum, quia poſſunt recipere ſpecies ſenſibiles in eſſe ſenſibili formaliter conſideratas. Immaterialitas ergo brutorum in hoc conſiſtit, quod forma ipſorum ſit radix operandi non modò per ſolas qualitates valdè materiales, & dependẽtes à materia, quales ſunt primæ qualitates, & aliæ ſecundæ, quæ ex harum permixtione oriuntur; ſed per alias altiores, & eleuatiores, quales ſunt ſpecies intentionales, in ſe receptas cum attingentia obiecti.

Tertio adducunt inſtantiã contra radicem diſcurſus, & rationis formatæ; obijciendo, quod ſi materialitas ex eo, quod limitat formam tolleret vim cognoſcitiuam etiam differẽtia indiuidualis Angeli tolleret vim cognoſcitiuam eiuſdem cum ipſum limitet, vt ſit hic, & non ille.

Verum adhuc eſt diſcrimen in limitando inter differentiam indiuidualem Angeli, & materialitatem, quia hæc ita limitat formam in eſſe naturali, vt tollat ab ipſa quod non fiat cetera in eſſe intentionali, & repræſentatiua; at differẽtia indiuidualis Angeli ipſum limitat ita, vt ſit hic in eſſe naturali, permittit tamen, vt fiat, & ſit cætera in eſſe intentionali, & repræſentatiuo, &c.

Vltimo arguunt non poſſe ex immaterialitate ſuaderi ſcientiam Dei, quia non poteſt hoc fieri, nec à priori, nec à poſteriori: non à poſteriori, quia immaterialitas abſtrahit ab immaterialitate vitali, & ab immaterialitate nõ vitali, qualis eſt immaterialitas ſpeciei, ergo erit prior, quam ratio vitæ intellectualis; non à priori, quia videtur prius aliquam ſubſtãtiam eſſe cognoſcitiuam, quam quod poſſit recipere ſpecies intentionales, & formas intelligibiles, & quãuis hoc admitteretur in alijs, in Deo repugnat, quia cum eius natura conſtituatur per intelligere

 actua-

actuale repugnat, quod detur ratio à priori; per quam probetur.

Verum non vrget hoc argumentum; non enim ratio illa eſt in rigore à poſteriori, aut à priori, ſed ſolum hoc eſt ex parte noſtri modi concipiendi, & ſic erit ratio à priori, quia ex parte noſtri modi concipiendi, ſumma immaterialitas eſt quædam ratio prior inadæquata reſpectu ſuæ puriſſimæ intellectualitatis, &c.

Vltima vero inſtantia de natura Diuina, quę per intelligere conſtituitur, non vrget, nam benè poſſumus ex parte noſtri modi concipiendi diſtinguere plura munera inadæquata eiuſdem eminentiſſimæ intellectionis; ità vt eadem intellectio ratione ſuæ ſūmæ actualitatis intelligatur habere eam amplitudinem puriſſimam, quæ requiritur ad hoc, vt per modum actus puriſſimi fiat omnia in eſſe intelligibili; & ratione ſui, vt exprimit ſe ipſam, vt habet formaliter rationem ſpeciei intelligibilis reſpectu ſui, necnō & vltimam, & ſummam actualitatem intelligēdi fiat perfectiſſimo modo omnia in eodem eſſe intelligibili.

Id verò, quod dicebatur, videlicet prius naturā eſſe cognoſcitiuā, quàm poſſe recipere ſpecies falſum eſt; nam ſubſtātiam aliquam, & eius potentiam cognoſcitiuam eſſe immaterialē ea immaterialitate, de qua eſt ſermo, eſt habere naturam ita depuratam à materiā, & ita eleuatam, vt maneat cum ſufficienti actualitate, & eleuatione ad hoc vt inde ſequatur poſſe recipere ſpecies intentionales deſideratas ad cognoſcēdum, ex hoc autem, quod natura conſideretur ſic eleuata ſequitur poſtea ipſam eſſe cognoſcitiuam.

Quod poſſumus hoc exemplo confirmare; nam ſicut in igne prius eſt eſſe talem naturam, quæ exigat virtutem calefactiuam, quam eſſe calefactiuum, ita in natura immateriali prius eſt eſſe tali modo eleuatam, vt poſſit recipere ſpecies, quæ ſunt formæ intelligibiles, & quarum potentialis receptio debet in natura prę intelligi, quam ipſa intelligatur cognoſcitiua.

THEO-

THEOREMA IX.

Deus alia à ſe in ſeipſo cognoſcit.

COmmentator 12. met. Com. 51. denegaſſe videtur Deo cognitionē aliorum entium, quæ ſunt extra ipſum, non enim ſaluare nouerat perfectionem, & ſimplicitatem cognitionis Diuinæ, ſi hanc extendi ad entia, quæ ſunt extra Deum, ſuſtineret; ità ſiquidem diſcurrebat. Tunc aliquis perfectè cognoſcit, cum cognitum cognoſcenti perfectè vnitur; perfecta autem vnio cognoſcentis, & cogniti tunc accidit, quando hæc fiunt vnum ſimpliciter omnibus modis; ſi ergo primum ens alia à ſe cognoſceret, imperfecta neceſſario eſſet cognitio ipſius, quia aliquid ab ipſo cognitum nō eſſet idē omnibus modis cum eo. Prætere a multitudo intellectorum ſine alietate intellectus, & intellecti eſſe non poteſt, nec talis alietas ſine multiplicitate contingit, multiplicitas autem ſimplicitati repugnat; cum ergo primum ens ſimpliciſſimum ſit, non cognoſcet alia à ſe, quia eſſet in eo alietas intellectus, & intellecti, & conſequenter multiplicitas.

Verum qui philoſophatur hoc pacto ignorat modum, quo Deus alia à ſe cognoſcit; non enim imaginari debemus entia extra Deum, vt cognoſcantur ab ipſo, concurrere ad ſcientiam Dei aliquid efficiendo, aut determinando, ſed tanquam certum ſuſtinere debemus Deum ex cognitione ſui ipſius ad aliorū cognitionem pertingere, ita vt primo, & principaliter ſeipſum cognoſcat, alia verò quaſi ex conſequenti; nō aliunde tamen, quā à ſe ipſo rationem alia cognoſcendi accipiendo. Quare cum perfectio, & ſimplicitas cognitionis ex principali obiecto, & ex rationibus cognoſcendi attendatur; cum iſtud in Deo ſit omnibus modis vnum cum cognoſcēte, & inſuper ſit ſimpliciſſimum, etiam prout eſt ratio alia cognoſcendi, neq; multiplicitas, neque impefectio in Diuina cognitione arguetur ex eo, quod ad alia extra Deum ſe extendit.

Et quidem, quod Deus alia à ſe euidentiſſimè cognoſcat, expreſsè ſcripturæ auctoritates declarant. Eſther 14. habetur: *Domine, qui habes omnium ſcientiam.* Eccl. 23. *omnia videt oculus illius.* Iob 21. *Nunquid Deum docebat quiſ-*

quiſpiam ſcientiam. Et p. Regum cap. 2. *Deus ſcientiarum Dominus eſt*. Et ad Hebræos cap. 4. *Non eſt vlla Creatura inuiſibilis in conſpectu eius; omnia autem nuda, & aperta ſunt oculis eius*.

Nec tam manifeſtæ veritati cenſendus eſt aduerſari D. P. Auguſtinus lib. 83. quæſtionũ quæſt. 46. dicens: *Non enim extra ſe quidquam poſitum intuebatur*. Nam ibi ſolum D. P. contendit quidquid creatum fuit à Deo creatum fuiſſe per rationes ideales prius exiſtẽtes in mente Dei Creatoris, & nõ per aliquas rationes exiſtentes extra Deum, quas prius Deus reſpiceret, vt ſe illis conformaret in rerum effectione; quod colligitur ex contextu ſermonis; ſic enim ſubdit: *vt ſecundum id conſtitueret quod conſtituebat*.

Multo minus aduerſatur Hieronymus in illud Habacuc cap. pr. *Mundi ſunt oculi tui, &c.* in fine commentarij dicens: *Abſurdum eſt ad hoc Dei deducere maieſtatem, vt ſciat per momenta ſingula quod naſcantur pulices, quotue moriantur; quæ cimicum, & pulicum, & muſcarum ſit in terra multitudo; quanti piſces in aqua natent; & qui de minoribus maiorum prædæ cedere debeant*. Nam ibi D. Hieronymum loqui de ſcientia ſpecialis prouidentiæ, quam erga homines habet, & ipſe ſimpliciter prouidentiam vocat, non verò de ſcientia prouidentiæ generalis, quam ibi nominat, *generalem diſpoſitionem, & ordinem cuiuſcumq; rerum*; contextus antecedens, & ſubſequens eius ſententiæ docet. Sic enim habet: *Quomodo poteſt ſic habere Deus homines, quaſi piſces maris, & velut reptilia, quæ non habent Principem, cum Angeli ſingulorum quotidiè videant faciem Patris, qui in cælis eſt, & circumdat Angelus Domini in circuitu timentium eum, & eripiet eos? Sicut ergo in hominibus etiam per ſingulos Dei currit prouidentia ſic & in cæteris aliquibus generalem quidem diſpoſitionem, & ordinem, curſumque rerum intelligere poſſumus vg. quomodo naſcatur piſcium multitudo, & viuat in aquis, quomodo reptilia, & quadrupedes oriantur in terra, & quibus alantur cibis? Cæterum abſurdum eſt ad hoc, &c.* Poſt quæ verba ſtatim ſubdit: *Nõ ſimus tam fatui adulatores Dei, vt dum potentiã eius etiam ad ima detrahimus, in nos ipſos iniurioſi ſimus, eãdem rationabilium, quam irrationabilium prouidentiam eſſe dicentes*.

Poſſumus autem ſi libeat, & rationibus naturalibus demonſtrare

Deum

Deum alia à ſe intelligere; nam cum ſummam immaterialitatem perfectiſſimum intelligere ſequatur; & hoc neceſſario attingat omne intelligibile, quod ea omnia comprǽhendit, quæ rationem mentis participant; quis audeat Deo ſummè immateriali, & conſequenter perfectiſſimè intelligenti denegare aliorũ ab ipſo cognitionem? Inſuper cum hæc mobilia arguant factorem immobilem, & factor immobilis ex neceſſitate agere nequeat, quia agens phyſicè mouet motum, & mouens motum mouet vt inſtrumentum eius, quod mouet per intellectum, & cognitionem; quomodo inficiabimur Deum, quem hæc omnia arguunt motorem immobilem, & conſequenter mouentem non vt inſtrumentum, nec ex neceſſitate naturæ, ſed per intellectum, & cognitionem, eorum, quæ fecit, & mouet, cognitionem habere? Præterea ordo hic vniuerſi, quo omnia vel ratione carentia in ſuũ finem directè tendunt; nonne arguit agens aliquod intellectuale, à quo ipſe rebus omnibus ſit præſtitutus? Denique cum omnis ſcientia, ſimpliciter loquendo, ſit perfectio ſimpliciter ſimplex, nam in quocũmq; indiuiduo entis melius eſt ſcire aliquid, quàm neſcire; quis vnquam contendet alicuius rei ſciẽtiam deeſſe Deo enti omnium perfectiſſimo? Nouit igitur Deus alia à ſe.

Verum hæc non alibi nouit, quam in ſeipſo; ità ſiquidem D.P. Aug. lib. 15. de Trinit. cap. 14. docuit dicens: *Nouit omnia Deus Pater in ſeipſo, nouit in Filio, omnia ſimiliter nouit Filius in ſe, & in Patre.* Ratio etiã hoc ipſum ſuadet; nam Deus alia à ſe in ſeipſis nõ nouit, ergo, & cognouit in ſeipſo, conſequens eſt certa, cum non ſit dare tertiũ; probatur antecedẽs nã in ſe ipſo cognoſcitur aliquid, quando cognoſcitur per ſpeciem propriam adæquatam ipſi cognoſcibili, vt quando oculus videt hominem per ſpeciem hominis; Deo autem repugnat alia a ſe per ſpeciem ipſorum cognoſcere, ne Diuinæ intellectionis cauſam aſſignemus, Deumq; ſpecies intelligibiles à creaturis dicamus accipere; & ne vlterius propter ſpecies creaturarum multiplices, & limitatas, quid limitatum, & actualiter multiplex in Deo cogamur aſſerere; non ergò Deus alia à ſe in ſeipſis, ſed in ſeipſo cognoſcet.

Præterea quis inficiabitur Deũ perfectiſſimè ſcire ea omnia, quæ ſunt in ſeipſo? Atqui creaturæ aliqua ratione, & quidem perfectiori,

Digitized by Google

ti, quam in ſeipſis continentur in Deo, quod docuit D. P. Aug. lib. 5. de Geneſi ad lit. cap. 14. dicens: *Deus nihil horum, quę fecit, exiſtens, & omnia primitus habens, ſicut ipſe eſt; neq; enim ea faceret niſi ea noſſet, antequam faceret, nec noſſet, niſi haberet: nec haberet ea, qua nondum facta erant, niſi quemadmodum, & ipſe non factus.* In ſeipſo ergo Deus, quæ ſunt aliud ab ipſo, cognoſcet. Quod à fortiori ſuaderi etiam poteſt ex eo, quod de Beatis D. P. Aug. & alij Patres, concilium præterea Senonenſe; & comunis Theologorum ſententia docent, nimirum videre ipſas de facto creaturas in Deo. Patres enim Concilij Senonenſis in Decretis Fidei Decreto 13. docent: *Beatis peruium eſſe Diuinitatis ſpeculum, in quo quidquid eorum interſit illuceſcat.* D. verò P. Auguſt. 11. de Ciuit. Dei cap. 29. ſic ait: *Angeli Sancti ipſam quoq; creaturam melius in ſapientia Dei tanquam in arte, qua facta eſt, quam in ea ipſa ſciunt.* Quis ergo relinquatur locus ambigendi, an Deus creaturas ſuas in ſcipſo cognoſcat? An qui in ſeipſo eas alijs oſtendere poteſt, ſibi ipſi vero occultabit? Quid hoc dici dementius poteſt? Concludamus igitur, quod Deus nouit alia à ſe in ſeipſo.

Nec audiatur Philoſ. 12. met. dicens, quod, ſi Diuinus intellectus cognoſceret alia à ſe, vileſceret, cum etenim cętera entia reſpectu primi ſint vilia, & intellectus intelligibili perficiatur, ſi ens primum alia entia cognoſceret, vilia intellectum ipſius perficerét. Non, inquam, audiatur; quia vt oſtendimus, Deus non fertur in alia à ſe tanquam in principale obiectum, nec aliquid, quod non ſit Deus cum Diuino Intellectu ad aliorum entiũ intellectionem coniungitur; vnde nec vilius ipſo eſt ſui perfectiſſimi intellectus perfectio, nec iſte ex intellectione aliorũ à Deo vileſcit.

Quod vero ibidem idem Philoſophus addit: quod arguerętur ex cognitione aliorum entium in Diuina ſcientia diuerſitas propter multitudinem intellectorum; diſcurſus, quia intellectus, quo eſt ſimplicior eſt magis determinatus ad vnum, & conſequenter vnum inter illa multa poſt aliud cogeretur cognoſcere; Deniq; laſſitudo, quia procedens ſucceſſiuè in intelligēdis obiectis laſſitudine premitur. Patet falſiſſimum eſſe; nam cum obiectum principale, quod cum intellectu ad cognitionem coniungitur, ſit vnum, & ſimpliciſſi-

Digitized by Google

ciſſimum, omnis diuerſitas in Diuina ſcientia excluditur; at; cum Deus intelligendo ſeipſum vnico, & ſimpliciſſimo intuitu cætera entia cognoſcat; nec in cognitione diſcurſus, nec in intelligendo laſſitudo accidere poteſt intelligenti.

Quando autem dicit apertè Deum extra ſe nihil intelligere, ſi faciat ſenſum; quod Deus extra ſe non ſumit medium, & rationem cognoſcendi; veriſſimum eſt, nihil enim nouit per medium extraneum; ſi inſuper faciat ſenſum, quod nihil extra ſe tanquam principale obiectum ſuæ cognitionis intelligit veriſſimum pariter eſt; & ſi faciat ſenſum, quod nihil abſolutè extra ſe nouit nec etiam tanquam obiectum ſecundarium, & ex conſequenti; falſiſſimum eſt, Deus enim omnia alia cognoſcit cognoſcendo ſeipſum. Nec mihi dicat melius eſſe, & nobilius hæc non videre, quam videre, vtpotè turpia, & vilia; contingat quidem, nobilius eſſe non videre turpia, quam videre his, quorum intellectus, aut viſus, vt talia videat, à turpibus exigit perfici; Deo autem nobilius ſit videre etiam vilia, quam non videre, cuius intellectus ad talium cognitionem extrà ſeipſum, quo perficiatur, non quærit.

THEOREMA X.

Deus alia à ſe in ſeipſo propriè, & diſtinctè cognoſcit.

NOn qualemcunque de creaturis Deo attribuimus cognitionem, ſed talem, qua perfectior nulla valeat excogitari; vnde errorem Commentatoris deteſtamur, qui Deum omnia modo quodam confuſo cognoſcere perperam de Deo ſentiens eſt arbitratus; & contra ipſum in præſenti decernimus, Deum omnia in ſeipſo propriè, & diſtinctè cognoſcere.

Perſuadet id primo, quod Deus vel ipſo teſte Commentatore perfectè cognoſcit naturam entis in eo, quod ens, id autem eſſe non poſſet, niſi talis cognitio ſimul pertingat vſque ad vltimas differentias rerum; nam cum entis differentiæ ſint idem, & diuerſum, vnum, & multa, vniuerſale, & particulare, actus, & potentia; & hæ differentiæ neceſſario ſint cognoſcendæ à Deo, qui cognoſcit

ens in eo quod ens perfectè, & per omnem modum, patet perfectam cognitionem entis ſecũdum quod ens Deo tribui non poſſe, quin e idẽ tribuatur cognitio idẽtitatis, & diuerſitatis ipſorum entium, quæ cognitio eſt illa perfecta, qua vltimæ rerum differentiæ penetrantur; qui enim perfectè nouit identitatem, & diuerſitatem rerum, diſtinctam rerum cognitionem habeat, neceſſe eſt.

Perſuadet 2. quia Diuina eſſentia eſt Deo ratio producendi omnia diſtinctè, cum non ſolum ſit virtus omniũ cauſatiua, ſed etiam ſit omnium perfectum exemplar, ad quod reſpiciens Deus omnia ſecundum proprium eſſe producit; eadem ergo eſſentia erit Deo ratio cognoſcendi omnia diſtinctè, nam agenti per intellectum idem eſt ratio agendi, & cognoſcendi, & per conſequens idem eſt ratio diſtinctè agendi, & diſtinctè cognoſcendi. Præterea eſſentia Diuina eſt mẽſura omnium intelligibilium, quia inter omnia intelligibilia eſt primum, & ſummum intelligibile, primum autem in quolibet genere eſt menſura cęterorum, poterit ergo eſſe ratio cognoſcendi diſtinctè omnia intelligibilia, nam menſura perfecta cum ſit ratio cognoſcendi diſtinctè ipſum menſuratum, menſura perfecta omnium intelligibilium erit profectò ratio cognoſcẽdi diſtinctè omnia intelligibilia.

Perſuadet denique quia Deus nouit ſeipſum perfectiſſimè ſicuti eſt; cum ergo ipſe ſit purum, & verum ens fons eſſendi ſubſtãtijs, & accidentibus ſecundum ordinem ſuum; noſcendo ſeipſum perfectiſſimè, cognoſcet pariter perfectiſſimè ſe eſſe principium, & fontem rerum omnium ſecundum ordinem ſuum, & conſequenter res omnes propria, & diſtincta ſcientia penetrabit.

Sed argues primo pro Cómentatore: Qui cognoſcit calidum in eo, quod calidum cognoſcit ſolum naturam caloris in omni calido, non tamen diſtinctè cognoſcit hoc, vel illud calidum, ergo à pari qui cognoſcit ens in eo quod ens, poterit quidem naturam entis cognoſcere in omni ente, non tamen propter hoc omnia entia diſtinctè cognoſcet.

Reſpondeo negando conſequẽtiam, diſparitas enim eſt, quia differentiæ entis ſunt idem, & diuerſum, vt ſupra monuimus, vndè qui cognoſcit ens per omnem modum, cum debeat etiam differentias cognoſcere, identitatem, & diuerſitatem rerum cognoſcat neceſ-

neceſſe eſt; at differẽtię calidi in eo quod calidum non ſunt idem, & diuerſum, quare non oportet cognoſcentem calidum in eo, quod calidum, identitatem, & diuerſitatem calidorum cognoſcere, nec conſequenter calida diſtinctè penetrare.

Argues 2. Diuina eſſentia eſt actus purus, ergo non poteſt aliquid repræſentare niſi purè, ſiuè ad modum actus puri, ergo non poteſt repræſentare aliquam creaturam, quæ eſſentialiter eſt ens potentiale.

Rerſpondeo quod, licet eſſentia Diuina ſit actus purus, non eſt incõueniens, quod repræſentet creaturas, quæ ſunt potentiales, nam actus purus reprę́ſentat quidem modo puro ex parte modi repræſentandi, ſiuè puritate ſe tenente ex parte repręſentãtis, cum repræſentet per ſuam eſſentiam puriſſimam, in qua nulla prorſus eſt potentialitas, non autem repræſentat modo puro ex parte rei repræſentatæ, ſiuè modo, & puritate tenente ſe ex parte repræſentati. Poterit ergo eſſentia Diuina, quæ eſt actus purus, repræſentare creaturam impuram; cum huiuſmodi repræſentatio non fiat per formalem, ſed eminentialem continentiam creaturæ; vndè, ſicut nil prohibet quò minus in actu puriſſimo creaturæ quantumuis impuræ, & potentiales contineantur; nil pariter prohibebit, quò minus eædem in actu puriſſimo repræſententur.

Argues 3. quando res cognoſcuntur in alio, & non in ſeipſis, nõ cognoſcuntur diſtinctè, pro vt in ſe ſunt, quod patet in viſione, qua videmus imaginatum in imagine, & qua Angelus in ſe ipſo videt naturaliter Deum, ergo Deus in ſe ipſo non poteſt diſtinctè, & expreſsè cognoſcere creaturas.

Reſpondeo. Res in alio poſſe cognoſci tripliciter, nimirum, vel tamquam in imagine, vel tãquam in effectu, vel tamquam in cauſa; quando res cognoſcuntur in alio tamquam in imagine verum eſt, quod non cognoſcuntur diſtinctè, quia imago plerumque eſt imperfecta, ſimiliter quando res cognoſcuntur in alio tamquam in effectu, nec cognoſcuntur diſtinctè, quia effectus cum ſit quid determinatum, & particulare continere non poteſt, & demonſtrare adequatè vniuerſalem, & ſuperiorem virtutem cauſæ. At quando res cognoſcũtur in alio tamquam in cauſa falſum eſt, quod non cognoſcantur diſtinctè, quia cum cauſa in ſua virtute contineat, & ſupe-

ſuperet effectum ſuum; poteſt in ſeipſa illum diſtinctè repræſentare; nam cum rei cognoſcibilitas conſequatur eſſe ipſius, qui poteſt per ſe efficere, vt res ſit, poterit etiam efficere, vt per ſe etiam res cognoſcatur; quod maximè verum eſt in Deo, qui modo eminentiſſimo continet creaturas; vnde nego conſequentiam.

THEOREMA XI.

In omni natura creata differt eſſentia realiter ab exiſtenia.

QVamuis iſtud Theorema ſufficienter ſtabilitum maneat ex ijs, quæ noſter Ægidius docet diffusè in quæſt. præſertim de eſſe, & eſſentia, & in 2. Sent. d. 3. par. p. q. p. a. 2. & in quolib. p. q. 8. libet tamen & ea, quæ à recentioribus objiciantur in contrarium ſoluere, & Ægidianam doctrinam maioris claritatis gratia confirmare ſic.

Primo, quia omnis natura creata eſt realiter mutabilis quantum ad eſſe, poteſt enim de non eſſe acquirere eſſe, & iterum de eſſe tendere ad non eſſe; ergo in omni natura creata realiter differt eſſentia ab exiſtentia, antecedens eſt certum, conſequentia probatur, quia cum in omni mutabili ſit informitas, & informitatis formatio ſecundum illud D. P. Aug. lib. p. de gen. ad literam; omne mutabile ex aliqua informitate formatur, quo modo aliquid eſt mutabile, eo modo habet informitatem, & informitatis formationem, vt ſi ſit mutabile ſolum ſecundum intellectum, tunc ſecundum intellectum habebit informitatem, & huius formationem; ſi vero ſit mutabile realiter ſine opere intellectus, à parte rei informitatem, & formationem habebit. Cum igitur quælibet natura creata ſit mutabilis ſecundum rei veritatem quantum ad eſſe, neceſſario habebit nullo cogitãte intellectu informitatem, & huius formationem quantum ad eſſe, informitatẽ quidem, quia ipſius eſſentia non habet eſſe; formationem vero, quia eadem eſſentia, vt exiſtat, accipit eſſe. Vbi autem nullo cogitante intellectu informitas, & formatio reperitur, ibi etiam realis diuerſitas inter id, à quo habetur informitas, & id, à quo eſt formatio, neceſſario intercedit; in omni igitur natura creata, vbi realis informitas eſ-

ſentiæ adeſt, & formatio, quæ fit per exiſtentiam, neceſſario pariter realis diuerſitas inter eſsētiam & exiſtentiam reperietur.

Secundo probatur, quia eſſentia cuiuslibet naturæ creatę poteſt intelligi non eſſe, non ſicut genus poteſt intelligi ſine ſpecie, vel ſine differentia, ſed ſicut potentia perfecta per actum poteſt intelligi ſine actu, ſed potentia perfecta per actum, quæ de ſeinō habet actum, & ab alio actum acquirit, differt ab actu realiter; ergo eſſentia cuiuslibet naturæ creatæ differt ab exiſtentia realiter. Quod autem eſſentia cuiuslibet naturæ creatæ intelligatur non eſſe, & non ſicut genus poteſt intelligi ſine ſpecie, vel ſine differentia, probatur, quia non dicimus, quod animal ex. gr. ſit quid irrationale, & per aduentum differentiæ fiat rationale, ita enim reſpicit vnam differentiam, ſicut aliam, & ita vnam ſpeciem, ſicut aliam; ſed per intellectum intelligitur animal eſſe quid abſtractum à qualibet ſpecie. Quando autem eſſentia naturæ creatæ intelligitur non habere eſſe, non intelligitur abſtracta ab eſſe, & non eſſe, ſed vere intelligitur priuata eſſe, quod poteſt acquirere, ergo ſe habet ad modum potentię perfectibilis per actum, & intellectæ ſine actu, non vero admodum generis intellecti ſine ſpecie, vel differentia.

Tertio probatur, quia ſi natura creata non haberet eſſentiam realiter diſtinctam ab exiſtentia, nullo pacto eſſet annihilabilis, quod eſt falſum; probatur quia in tantum aliquid poteſt annihilari, in quantum poteſt ſeparari à cauſa ſua, nam vt habetur in 26. propoſitione de cauſis, quandiù res permanet pendens per cauſam ſuam retinentem eam, & conſeruantem ipſam nec perit, nec deſtruitur; ſed ſi natura creata non haberet eſſentiam realiter diſtinctam ab exiſtentia non poſſet ſeparari à ſua cauſa, ergo non poſſet annihilari; probatur minor, quia ſi natura creata eſsētiam non haberet realiter diſtinſtam ab exiſtentia, per ſolam eſſentiam, & non per aliquid ſuperadditum eſſentiæ coniūgeretur cum ſua cauſa, cum ergo eſſentia ſemper maneat, & nihil à ſua eſſentia poſſit ſeparari, manifeſtè ſequitur, quod natura creata ſeparari non poſſet à ſua cauſa; quod videtur etiam ſignificatū in prçfata propoſitione de cauſis, vbi dicitur, quod ſubſtantia ſtans per eſſentiam ſuam non ſeparatur à cauſa ſua, quoniam inſeparabilis eſt ab eſſentia

ſua

ſua; propterea quod ipſa eſt cauſa eius in formatione ſui. Quod vt clarius pateat eſt obſeruandum, quod, cum res tunc intelligatur ſeparari à ſua cauſa ipſam conſeruante; quando perdit dependentiam, & relationem, quam dicit ad ipſam cauſam; & cum ex alio capite, dum cauſa eſt immobilis, deperdi nequeat dependentia, vel relatio, niſi pereunte fundamento talis dependentiæ, & relationis, quia relatio ſola per ſe non acquiritur, neque deperditur; ſi natura creata exiſtens ſolam eſſentiam importaret, per ſolam eſſentiam fundaret dependentiam ſuam à prima cauſa, & per eandem ſolam coniuncta eſſet primæ cauſæ; ad annihilandum igitur naturam creatam, eſſentiam oporteret deſtruere, quia prima cauſa eſt immobilis, & dependentia naturæ creatæ ab ipſa non poteſt tolli niſi per ablationem fundamenti, quod in ipſamet eſt ſola eſſentia; quare cum iſta ſemper manere intelligatur; intelligetur pariter ſemper manere naturæ creatæ dependentia à Deo, & ideo ſemper ipſa coniuncta Deo intelligeretur, & ſic nullo pacto annihilabilis. Vt ergo incõueniens iſtud vitetur dicendũ eſt in natura creata eſſentiã realiter differre ab exiſtentia.

Dices nihilominus: exiſtentia, quæ ponitur differens realiter in omni natura creata ab eſſentia, ſuam pariter habet eſſentiam, & eſſentialia prædicata, vnde de hac eſſentia exiſtentiæ, quando actu eſt extra cauſas, quæritur, vel eſt, & exiſtit per exiſtentiam à ſe realiter diſtinctam, vel non; ſi dicatur primum, ecce proceſſus in infinitum, quia de illa, & de illa ſemper alia exiſtẽtia poſſet fieri idem quæſitum. Si ſecundum, ergo datur eſſentia, quę exiſtit per exiſtentiam indiſtinctam; ergo idem dicendum eſt de omni alia eſſentia creata, quod videlicet exiſtat per exiſtentiam, quæ ſit eadem actualis entitas, ac ipſa; non enim maior ratio poteſt aſſignari.

Dico quod aſſignatur maior ratio, & eſt quia exiſtẽtia cũ eſſentialiter ſit ipſa ratio exiſtendi, alia nõ indiget exiſtentia, vt exiſtat, quemadmodum lux, quæ eſt ratio videndi colores, non æget alia luce vt videatur, & quantitas, quia eſt ratio extendend materiam, alia quantitate non indiget, vt extendatur. Hoc autem non habent reliquæ eſſentiæ, quæ in omni natura creata reperiuntur, quia videlicet nõ ſunt rationes exiſtendi.

Dices ex data reſponſione ſequi exiſtentiam ſemper actualiter eſſe,

eſſe, quod tamen non poſſumus ſuſtinere, cum videamus deſinente natura cuius eſt exiſtentia etiam realitatem exiſtentiæ non manere, & hanc incipere eſſe illa incipiente. Hinc ſi valent argumenta propoſita de eſſentia naturæ, valent etiam de eſſentia exiſtentiæ, vel nihil probant.

Reſpondeo negando ſequelam, quamuis enim exiſtentia non ſit aliud, quam ratio ipſa, & actualitas præbens formaliter eſſe, & cõſequenter non indigeat exiſtentia ſuperaddita, vt actualiter ſit, requirit tamen ratione ſuæ imperfectionis eſſentiam naturæ in qua recipiatur. Nam cum non habeat de ſe eſſe talem exiſtentiam, videlicet in tali genere, & tali differentia, ſed hoc emendicat ab eſſentia naturæ, vt docet Ægidius quodlib. 2. q. p.; Inſuper, cum non ſit ratio exiſtendi, vt forma completa, ſed vt incompleta, & imperfecta per ſe non potens ſubſiſtere, ſed indigens ſubiecto, in quo recipiatur, & à quo conſtituatur in genere, & ſpecie, & indiuiduetur, atque ſubſtentetur, ratione harum imperfectionum, dum ſeparatur ab eſſentia naturæ, etiamſi ſit ratio exiſtendi, reducitur in nihilum, & quando cum illa coniungitur, incipit eſſe. Quare ſicut eſſentia naturæ, vt actu ſit, indiget ipſa forma exiſtentiæ, quia de ſe non eſt ratio exiſtendi, ita ipſa exiſtentia, quamuis non requirat aliam exiſtentiam, vt actu ſit, quia eſt ipſa ratio exiſtendi, requirit tamen propter prædictas ſuas imperfectiones, vt actu ſit, eſſentiam naturæ in qua recipiatur.

Obbijcies p. datur natura Angelica, in qua eſſentia non eſt realiter differens ab exiſtentia; ergo non in omni natura creata eſſentia realiter differt ab exiſtentia; probatur antecedens auctoritate Ariſtotelis, qui 3. de anima t.c. 9. dicit quod in rebus materialibus non idem eſt res, & rei eſſe, ex. gr. non eſt idem caro, & carnis eſſe; in rebus vero immaterialibus eſt idẽ res, & rei eſſe, ergo, &c.

Reſpondeo negando antecedens; ad probationem dico, dictum illud philoſophi non eſſe intelligendum, quod res immateriales ſint idem cum ſua quidditate, prout cõparantur ad eſſe ita, vt nihil ſit in eis, quod nõ ſit ipſa quidditas, iſtud enim ſolum habet veritatem in cauſa prima, in qua nulla compoſitio, ſed ſumma ſimplicitas reperitur; ſed eſt intelligendum, quod res immateriales ſunt idem cum ſua quidditate, prout comparãtur ad intellectum;

quæ

quæ identitas rebus materialibus conuenire non poteſt. Quod vt clarius pateat, eſt obſeruandum cum Ægidio 3. de anima ſuper t. c. 9. dub. p. quod in rebus materialibus aliqua cauſantur ex principijs ſpeciei; vt ſunt propria, alia cauſantur ex principijs indiuidui, qualia ſunt accidentia, & quia ſola principia ſpeciei, ex quibus definitio componitur, pertinent ad quidditatem, & quæ oriuntur ex principijs indiuidui ad quidditatem pertinere non poſſunt; oportet quod ex ijs, quæ ſunt in rebus materialibus, aliqua reducantur ad materiam, & ad ea, quæ pertinent ad indiuiduum; aliqua vero reducantur ad formam, & ad rationem quidditatis. In rebus vero immaterialibus, quæ ſunt formæ per ſe exiſtētes, nihil poteſt eis realiter ineſſe, quod non teneat ſe ex parte formæ, & quod non reducatur ad principia ſpeciei; quia indiuiduatio in ipſis etiam aliquo modo ad formam pertinet, (quælibet enim forma ibi ſeipſa indiuiduatur, & eſt hoc aliquid) & per conſequens aliquo modo ſpectat ad rationem quidditatis; quod in rebus materialibus non reperitur. Igitur in rebus immaterialibus prout comparantur ad intellectum, idem eſt res cum ſua quidditate, quia res immaterialis, & ea, quæ ſunt in ipſa, nō ſunt apta nata cognoſci alia virtute cognoſcitiua, quā ſit apta nata ſua quidditas. Nam cum omne quod eſt in re immateriali, vel ſit forma, vel aliquid ex forma cauſatum, vel aliquid ad formam pertinens, nihil eſt in rebus immaterialibus, quod ſit aptum natum cognoſci ſenſu; ſed tantum eſt aptum natum cognoſci intellectu, quia forma, & ſpecies, & ea quæ ad formam, & ſpeciem pertinent ſolo intellectu ſunt apta nata cognoſci. Ibi ergo erit idem res, & eſſe rei, vel idem eſt res, & ſua quidditas, non quod nulla ſit ibi compoſitio quantum ad eſſe, ſed quia ibi res, & quidditas vna, & eadem virtute, intellectu videlicet ſunt apta nata cognoſci, quod in rebus materialibus non contingit, nam licet quidditas rerū materialium ſit apta nata cognoſci intellectu, ipſa vero res materialis indiuidua, & ea quæ ſe tenent ex parte indiuidui directè, & per ſe non ſunt apta nata cognoſci intellectu, ſed ſenſu; intellectus enim recto aſpectu non poteſt cognoſcere indiuiduum materiale, ſed ſi cognoſcit ipſum, hoc eſt per reflexionē, & vt conuertit ſe ad phantaſma.

Obijcies 2. ad idem probandum

dum, quia Angeli ſecundum ſubſtantiam ſunt formæ ſimplices, ergo non poſſunt importare compoſitionem realem ex eſſentia, & exiſtentia, & conſequenter neque diſtinctionem realem inter ipſos, ſed omnimodam identitatem, probatur conſequentia, quia hæc compoſitio eſt ex potentia, & actu; ſed ſi Angeli ſecundum ſubſtantiam ſunt formæ ſimplices non poterit talis compoſitio eſſe ex potentia, & actu, ſed erit ex actu, & actu, quia ſupra formã, & actum ſimplicem eſſentiæ actum exiſtentiæ importabit, cum ergo compoſitio ex actu, & actu vnum tantum per accidens faciat, excludere oportet ab Angelis compoſitionem realem ex eſſentia, & exiſtentia, quæ vnum tantum per accidens in ipſis faceret.

Reſpondeo quod quatuor gradus eſſentiarum reperiuntur, datur enim eſſentia, quæ eſt actus per omnẽ modũ, & ſic eſt actus, vt nullo modo poſſit eſſe potentia, & talis eſt Diuina eſſentia, quæ eſt actus puriſſimus; datur eſſentia, quæ taliter eſt potentia, vt nullo modo ſecundum ſe poſſit eſſe actûs, & talis eſt materia prima, quæ eſt potentia per omnem modum, ideoque dicitur eſſentialiter pura potentia, datur inſuper eſſentia, quæ ſecundum ſe dicit quid compoſitum ex potentia, & actu, & tales ſunt eſſentiæ rerum materialium, quæ ſecundum ſe important compoſitum ex materia, & forma; datur denique eſſentia, quæ ſecundum ſe dicit actum ſolum, ſed non dicit actum per omnem modum, & tales ſunt eſſentiæ rerum immaterialium, quę ſunt formæ ſimplices ſine materia, ſed non ſunt actus in omni genere. Ex ijs eſſentijs illa, quæ dicit actum per omnem modũ eſt identificata cum eſſe, ita vt ſine eſſe intelligi nequeat. Quæ vero eſt potentia per omnem modum taliter diſtat ab eſſe, vt immediatum ſubiectum ipſius eſſe non poſſit. Illæ vero, quæ vel important quid compoſitum ex potentia, & actu, vel actum ſolum, licet non per omnem modum, diſtant quidem ab eſſe, quia poſſunt intelligi non eſſe, & poſſunt realiter incipere, & deſinere eſſe; ſed poſſunt eſſe immediatũ ſubiectum ipſius eſſe; & propterea ſi comparentur ad eſſe, à quo vltimam actualitatem accipiunt, rationem potentiæ habent; licet ſi comparẽtur ad inuicem, vna quid cõpoſitum dicat ex potentia, & actu, alia ſimplicem formam importet. Hoc prænotato ad argumentum

in forma nego conſequentiam, ad probationem concedo quidem compoſitionem ex eſſentia, & exiſtentia neceſſario eſſe cōpoſitionē ex potentia, & actu, ſed nego quod in Angelis, qui ſunt formæ ſimplices ſecundū ſubſtātiam, talis compoſitio ſit ex actu, & actu, & conſequenter faciat vnum tantum per accidens; nam licet Angelorum eſſentia ad alias eſſentias comparata actum ſimplicem ſiue formam ſimplicem dicat; ſi tamen comparetur ad exiſtentiam verè habet rationem potentiæ, quia verè ſecundum ſe tali actu eſt priuata, & per talem actum perficitur. Quare compoſitio ex eſſentia, & exiſtentia in Angelis ſicut in alijs naturis creatis eſt ex potentia, & actu, & facit vnum per ſe realiter, quamuis eſſentiæ Angelorum in ordine eſſentiarū ſint formæ ſimplices à materia ſeparatæ.

Obijcies 3. eſſentia v. g. naturæ humanæ per ſeipſam abſque alia forma ſuperaddita terminat actionem creatiuam Dei, ergo per ſeipſam abſque eſſentia ſuperaddita eſt vere exiſtens; patet conſequentia, quia actio creatiua Dei terminatur ad eſſe actuale, & exiſtens, ergo id, quod terminat huiuſmodi actionem, eſt verè exiſtens; probatur antecedens, quia natura humana vere terminat actionē creatiuam Dei, qua verè creatur, ſed non terminat illam ſecundum aliquam formam ab ipſa realiter diſtinctam, quia ſi daretur talis forma penderet ab eſſentia, vt à ſubiecto, in quo deberet ſuſtentari, ac proinde nullatenus poteſt ſecūdum iſtam terminare creationem, ergo terminat per ſuam eſſentiam.

Reſpondeo negando antecedens; ad cuius probationem, dico quod terminus adæquatus creationis neque eſt ſola eſſentia naturæ, neque ſola exiſtentia, ſed eſt vtraque ſimul; Deus enim creans naturam humanam facit eſſentiam ſub exiſtentia, & exiſtentiam in eſſentia.

Inſtabis eſſentia naturæ humanæ exiſtentis, vt diſtincta ab exiſtētia ſuperaddita eſt ens creatum, ergo vt diſtincta ab exiſtentia terminat actionem creatiuam Dei, cuius vi producitur; ergo vt diſtincta ab exiſtentia conſtituitur vere exiſtens, ergo non per exiſtentiam ſuperadditam, ſed per ſeipſam. probatur antecedens, quia eſſentia creata, vt diſtincta ab exiſtentia in natura humana exiſtente eſt, aliquid reale diſtinctum à Deo; ergo debet eſſe à Deo dependens, indeque ſequuntur omnes

nes conſequentiæ præfatæ.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens, eſſentia naturæ humanæ exiſtentis eſt ens creatum per ſe, nego, in exiſtente, & ſub exiſtentia, concedo, ergo vt diſtincta ab exiſtentia terminat actionem creatiuam Dei per ſe, nego, vt in exiſtenti, & ſub exiſtentia concedo, ergo vt diſtincta ab exiſtẽtia conſtituitur exiſtens, diſtinguo, conſtituitur exiſtens ita, vt habeat ipſam formalem exiſtentiã idẽtificatam, nego; conſtituitur exiſtens per modum identificatum, & participationem eſſe actualis cõnotando ipſam exiſtentiam realiter diſtinctam, concedo, & eodem modo diſtinguendum eſt vltimum conſequens.

Dices ex data reſponſione infertur, quod exiſtentia ſit ratio formalis terminandi actionẽ creatiuam, ſed hoc eſſe non poteſt, quia vel eſt ſermo de ratione formali paſſiua, & hæc eſt ſola eſſentia, quæ per ſe ipſam formaliter eſt terminus paſſiuus productus, vel de ratione formali actiua, & iſta eſt ſola actio proueniens ab agente; ergo cum exiſtentia eſſe non poſſit ipſa actio productiua, aliter non eſſet aliquid ipſius termini producti, ſequitur, quod nullatenus ſit ratio formalis terminãdi creationem.

Reſpondeo, quod terminus per ſe productus creationis eſt totum compoſitum ex eſſentia, & exiſtentia; cur vero dicatur exiſtentia ratio formalis terminandi, eſt, quia per ipſam perficitur eſſentia. Ad id autem, quod addebatur, videlicet, quod exiſtentia non poſſet eſſe ipſa creatio actio, quia alias non eſſet aliquid ipſius termini producti, debet negari, nam in Ægidiana Schola creatio ſicut, & quælibet alia actio, cum non dicat præciſè rem, nec præciſè ordinem, ſed rem ſub ordine, non differt realiter à ſuo termino, vt calefactio à calore, ſed eadem entitas ſecundum rem, conſiderata vero ſecundum diuerſos modos ſe habendi, & diuerſas habitudines ſignificatur per calorem, & per calefactionem. Hinc in caſu noſtro eadem forma exiſtentiæ, vt eſt perfectio eſſentiæ dicitur eſſe, vt inducta à Deo in eadem eſſentia, dicitur creatio actio, & vt recepta in ipſamet eſſentia creatio paſſio appellatur.

Obijcies 4. quælibet natura creata per ſuum eſſe formaliter in ſeipſa exiſtit, ſed tale eſſe formaliter eſt ſola ſua quidditas, ergo per ſolam ſuam quidditatẽ formaliter exiſtit; probatur minor, quia

quælibet res eſt formaliter in ſe, per ſolam ſuam eſſentiam, & quidditatem, ergo, &c.

Reſpondeo diſtinguẽdo maiorem quælibet natura creata per ſuum eſſe formaliter exiſtit, ſi per ſuum eſſe intelligatur eſſe quidditatiuum, nego maiorem, ſi vero accipiatur pro ipſo exiſtere concedo: ſimiliter diſtinguo minorem, ſed tale eſſe eſt formaliter ſua quidditas, ſi accipiatur pro eſſe quidditatiuo, concedo, ſi pro ipſo exiſtere, nego, quia exiſtere non eſt prædicatum eſſentiale naturæ creatæ, ſed aliquod ex actione Dei creâtis illam contingenter conueniens.

Obijcies 5. nec eſſentia ab exiſtentia, nec exiſtentia ab eſſentia in natura creata eſt ſeparabilis, cum vna ſine altera ſtare non poſſit, ergo realiter non diſtinguuntur; ſignum namq; diſtinctionis realis eſt ſola ſeparatio.

Reſpondeo negando abſolute antecedens, ſi enim eſſentia non eſſet ſeparabilis ab exiſtentia, nulla creata entitas vnquam deſineret eſſe, quæ ideo eſſe deſinit, quia eſſentia ab exiſtẽtia ſeparatur. Quod autem ſeparatæ non remaneant, prouenit in eſſentia, quia non eſt ſua ratio formalis exiſtendi, & in exiſtentia, quia eſt forma incompleta indigens eſſentia, à qua ſpecificetur, indiuiduetur, & ſuſtenteſtur, vt iam dixi. Poſset tamen contingere, quod eſſentia ſeparata non ab omni exiſtentia, ſed ab hac, vel ab illa determinatè, remaneret, ex hoc videlicet, quod exiſtentia creata ſuppleretur per Diuinam, vt in ſentẽtia Ægidij expreſſa in quodlibet. 2. q. 2. & in quodlib. 5. q. 3. de facto natura humana Chriſti Domini priuata omni exiſtentia creata eſt formaliter exiſtens per exiſtentiam Verbi.

Obijcies 6. eſſentia naturæ creatæ, & exiſtentia non ſunt duæ poſitiuæ entitates, ergo inter ipſas realis differentia eſſe non poteſt, probatur antecedens, quia ſunt vt nihil, & ens; eſſentia enim ſine exiſtentia eſt nihil; & per exiſtentiam conſtituitur entitas actualis ſimpliciter; ergo, &c.

Reſpondeo negãdo antecedens; ad probationem dico, quod vt ex eſſentia, & exiſtentia duæ habeantur poſitiuæ entitates, non debent ſumi ſeparatæ, adeo vt vna ſit priuata altera, ſed ſolum ſecundum ſe, ità ſcilicet quod accipiatur eſſentia pro potentia, quæ ſtat ſub exiſtentia, & exiſtentia pro forma, quæ eſt recepta in eſſentia, ſic enim ſunt duæ reales entitates, conſtituuntque verum compoſitum ex

actu

actu, & potentia. Cęterum ſi ſeparatæ ſumãtur, neutra erit actualis entitas, ſed vtraque nihil.

Dices eſſentia nõ poteſt dici receptiua potentia reſpectu exiſtentiæ, quia vt talis præſupponi deberet exiſtens, ſicut præſupponitur exiſtens ſubiectum, quod potentia receptiua eſt accidentium.

Dico quod nõ ſolum datur potentia receptiua, quæ præſupponi debet exiſtens; ſed datur potentia receptiua eius, quo exiſtit, prima eſt vtiq; in ſubiecto ad recipiẽda accidentia, quod præſupponi debet habere eſſe ſimpliciter, vt ſubſtentare valeat eſſe accidẽtium ſecundum quid; at ſecunda eſt ipſa eſſentia quatenus receptiua exiſtentiæ, à qua conſtituitur in eſſe ſimpliciter. Quare præſupponi non debet exiſtens, cum ratio in ipſa recipiendi non ſit actualitas, & exiſtentia ſubiecti, ſed capacitas exiſtẽdi, & potentialitas, ideoque eius receptiua cauſalitas, vt realis ſit, non exigit exiſtentiam præcedere, ſed ſolummodo concomitari.

Obijcies denique; impoſſibile eſt quod conſtituatur aliquod intrinſece, & formaliter in ratione entis per aliud à ſe realiter diſtinctum, ergo & quod eſſentia naturæ creatæ conſtituatur formaliter ens ſimpliciter per exiſtẽtiam à ſe realiter diſtinctam erit pariter impoſſibile, conſequentia patet; antecedens vero probatur, quia quidquid diſtinguitur realiter ab alio, tanquam ens ab ente diſtinguitur; ergo vtrumq; extremũ vt condiſtinctum realiter ab altero eſt ens, ergo impoſſibile eſt, quod vnum conſtituatur per aliud in ratione entis.

Vt reſpondeatur aduerto ex Ægidio quodlib. 1. q. 3. quod ens dupliciter ſumitur; primo pro eſſe eſſentiæ, & eſt totum illud reale, quod per definitionem exprimitur & conſiſtit in eſſe ens prædicamenti cum non repugnantia ad eſſe actuale. Eſſe autem actuale, quod habetur ab exiſtẽtia, eſt etiã duplex; ſumitur enim vel pro ipſa forma actualitatis; vel pro ipſo modo participato à tali forma. Quando ergo dicitur in argumento eſſe impoſſibile, quod aliquid conſtituatur intrinſece, & formaliter in ratione entis per aliud à ſe realiter diſtinctum, diſtinguendum eſt, in ratione eſſentiæ, conceditur (loquendo de eſſe eſſentiæ, vt omnis tollatur æquiuocatio) intimo, & formali, non vero de connotato, nam ſi de hoc eſſet ſermo, falſa etiam eſſet propoſitio in ratione eſſentiæ; ſcientia etenim eſſentialiter

conſtituitur in ratione ſcientiæ; & à reſpectu ad ſcibile, & ab ipſo ſcibili; à reſpectu ad ſcibile tāquam ab intimo formali conſtituente; à ſcibili vero tāquā ab eſſentiali extrinſeco connotato. Si vero intelligatur de eſſe actuali, adhuc diſtinguendum eſt, impoſſibile eſt, quod aliquod cōſtituatur in ratione entis per aliud à ſe realiter diſtinctum, tanquam à forma dante vt actu ſuperaddito eſſe actuale, nego, tamquam ab intrinſeco modo participato ſub tali forma, concedo, ergo non poteſt conſtitui formaliter eſſentia, vt ens ſimpliciter per exiſtentiam à ſe realiter diſtinctam; ſimili modo diſtinguendum eſt conſequens, in ratione eſſentiæ tamquam à conſtitutiuo intimo formali, concedo; in ratione eſſe actualis etiam ſub diſtinguo tamquam à forma, & actu ſuperaddito dante tale eſſe, nego, tāquā à modo participato ſub tali forma, concedo. Ad probationem vero, quando dicitur, quidquid diſtinguitur ab alio; diſtinguitur tamquam ens ab ente, loquendo de diſtinctione reali in qua extrema ſunt vere entia poſitiua, conceditur; ergo vtrumq; extremum debet eſſe ens; ſuppoſito; quod dico debet etiam concedi; ergo non conſtituitur per aliud à ſe diſtinctum in ratione entis, diſtinguendum eſt conſequens eo modo, quo conſtituitur ens per illud, per quod conſtituitur diſtinctum ab alio, à quo diſtinguitur, conceditur; alio modo negatur; quæ reſponſio fundatur in doctrina, quam dat Ægidius vbi ſupra.

THEOREMA XII.

In natura Diuina exiſtentia nullatenus diſtinguitur ab eſſentia, ideoque ad multiplicationem ſuppoſitorum in ipſa natura haud multiplicantur exiſtentiæ.

ARbitrati ſunt nonnulli neceſſario multiplicādas in Deo relatiuas exiſtentias, quibus omnia, & abſoluta, & relatiua exiſtant. Horum ſententia videbatur ſupponere, quod ſicut in creatis nulla natura eſt ſuum eſſe, ſed eſſe per quod omnis exiſtit, eſt eſſe quod acquirit in ſuppoſito, ſic contingeret in Deo; in quo, quia tria inueniūtur relatiua ſuppoſita, volebat quodlibet habere propriū

eſſe

eſſe relatiuum, quod tribueret naturæ. Suarez vero lib. 3. de Trinit. c. 5. & cum ipſo quam plures alij, & ſi admittant in Deo naturã exiſtere per exiſtentiam abſolutam, à qua minime diſtinguitur, iuxta illud Exod. 3. *Ego ſum, qui ſum* &c. *& qui eſt miſit me ad vos*; aſſerunt tamen tres dari exiſtẽtias relatiuas tribus Diuinis ſuppoſitis proprias; at vtriuſque ſententiæ contrarium habetur expræſsè ab Ægidio in p. ſent. diſt. 2. par. 2. q. p. & 2. & alibi ſæpius.

Hinc oſtenditur primo contra primam ſententiam naturam Diuinam eſſe omnimodè indẽtificatam cum exiſtentia abſoluta, ſic enim docet D. P. Auguſt. lib. 5. de Trinit. cap. 2. vbi aſſerit eſſentiam Dei dictam eſſe ab eſſe, & ſumit eſſe pro exiſtere, vt patet ex littera, ſimili modo loquitur lib. 12. de Ciuit. Dei c. 2. dicens *Deũ eſſe ſummam eſſentiam, quia ſummè eſt*. Ita etiam D. Hieronymus tom. 2. epiſt. 57. ad Damaſum: *Solum Deum*, inquit, *eſſe, qui eſſentia nomen verè tenet*, ergo iuxta iſtorum Sãctorum Patrum doctrinam eſſentia in Diuina natura nullatenus diſtinguitur ab exiſtentia.

Oſtenditur 2. ratione, quam tangit noſter Ægidius pluribus in locis, & præcipue ſupra citatis, quia videlicet natura, ſeu eſſentia Diuina eſt eſſe ſuum, & non acquirit eſſe ex eo, quod eſt in ſuppoſitis, ergo neceſſario datur in Deo exiſtentia abſoluta indiſtincta à ſua eſſentia; conſequentia eſt maniſeſta; antecedens probatur, quia natura, vel eſſentia Diuina eſt qua maior, & perfectior nulla poteſt excogitari; ergo in ſuo formali conceptu non poteſt non includere ipſum eſſe, vel exiſtentiam, quæ eſt perfectio omnium perfectiſſima cum ſit omnium actus; aliàs enim poſſet excogitari eſſentia aliqua perfectior eſſentia Diuina, illa videlicet natura, in qua eſſe, vel exiſtentia includeretur formaliter in ſua quidditate.

Confirmatur ex Ægidio in pr. ſent. diſt. 19. par. 2. q. 3. in reſp. ad. 2. ſic; quotieſcunque non poteſt aliqua natura intelligi nõ eſſe, debet neceſſario eſſe includi in intrinſeca ratione ſuæ quidditatis, ſed Diuina natura nõ poteſt intelligi non eſſe, vt diffusè probat Anſel. & nos ſufficienter diximus in 6. Theor. ergo eſſe, vel exiſtentia neceſſario includitur in ratione intrinſeca quidditatis Diuinæ naturæ.

Cõfirmatur denuo, quia Deus eſt ens à ſe, atqui non eſt ens à ſe cauſaliter, ita vt ſeipſum produ-

cat, aliàs enim diceretur Deus ſeipſum producere, quod omnimode eſt abſurdum, ergo eſt ens à ſe formaliter, adeò vt exiſtentia ſit eius eſſentia, quo ſenſu dixit optimè Nazianzenus orat. 32. quod eſſentia Dei eſt ipſum eius eſſe.

Oſtenditur etiam contra ſecundam ſententiam ad multiplicationem ſuppoſitorum in Deo, nullatenus multiplicari exiſtentias relatiuas, & ex D. P. Aug. 7. de Trinit. cap. 4. in fine, vbi vult: eſſe, & ſubſiſtere non poſſe eſſe relatiua; vnde concludit: *Aliud eſt Deo eſſe, aliud Patrem eſſe, quod enim eſt, ad ſe dicitur, Pater autem ad Filium*. Denique ait quod ſicut non dantur in Deo tres eſſentiæ, ita nec tria eſſe, ſicut nec tres ſapientiæ, *quia*, inquit, *vnum eſt ſapere in Deo, quia ſcilicet in ipſo hoc eſt eſſe quod ſapere*. Et ex D. Hieronym. in illa epiſt. ad Damaſ. 57. tom. 2. dicente: *quiſquis tria eſſe dicit, & tres naturas conatur aſſerere*. In iſtis Auguſt. & Hieron. auctoritabus fundata eſt doctrina Ægidij in pr. sent. diſt. 2. par. 2. q. p. & 2. qua probat quod nūquam plurificatur eſſe, niſi plurificetur natura, nec econtrario; ſemper enim pluralitas vnius, inquit, infert pluralitatem alterius, & vnitas vnitatem.

Quæ doctrina ſic ſuadetur primo, quia eſſe, aut exiſtētia eſt actus eſſentiæ, ſeu naturæ, ergo vbi non multiplicatur eſſentia ſeu natura, neque multiplicatur eius actus, qui eſt exiſtentia; atqui in Deo nullatenus multiplicatur natura, ſeu eſſentia; ergo quantumuis multiplicentur ſuppoſita in ipſo Deo, non propterea multiplicantur exiſtentiæ. Prima huius argumenti propoſitio ſufficienter remanet probata ex dictis in theorem. præcedenti; Prima etiam conſequentia deducitur manifeſtè, & minor ſubſumpta non indiget probatione, ergo, &c.

Suadetur ſecūdo ex noſtro Doctore in pr. sent. diſt. 11. par. 2. q. 2. quia exiſtētia propria Diuinæ naturæ eſt ipſum eſſe, & conſequenter eidem debet competere omnis ratio eſſendi; ergo licet in Deo ſint multa ſuppoſita non idcirco erit multiplex exiſtētia; patet conſequentia, quia ſi multiplicarentur exiſtentiæ, vna differret ab alia, eo quod vna eſſet eſſe hoc, alia eſſe illud, & ſic nulli competeret omnis ratio eſſendi, cuiuſmodi eſt quælibet exiſtentia naturæ creatæ; antecedens verò probatur, quia exiſtentia propria Diuinæ naturæ eſt eſſe ſeparatum, & ſic eidem debet competere omnis ratio eſſēdi;

quæ-

Digitized by Google

quemadmodum ſi eſſet aliquis calor ſeparatus, ei omnis ratio caloris conueniret, & tunc omnes particularium calidorum perfectiones per diuerſas qualitates repertas in particularibus calidis, ſimpliciter, & vnitè reſeruarentur in illo calore ſeparato, ſic in exiſtentia propria naturæ Diuinæ, quia eſt ipſum eſſe ſeparatum, debet omne eſſe reſeruari. Hinc eſt quod licet in creaturis magnum eſſe nō ſit bonū eſſe, vel ſapientē eſſe, &c. in Deo autem idem eſt magnum eſſe, quod bonum eſſe, &c. huiuſmodi, quia per vnum, & idem eſſe ei competit omne eſſe. Hanc rationem ſubdit Ægidius tangit Auguſtinus lib. 5. de Trinit. capite 11.

Suadetur denique iuxta noſtræ ſcholæ principia, ex quibus habemus in vnoquoque ſubſtantiali compoſito dari vnicam ſimplicem exiſtentiam, qua actuatur totum ſuppoſitum, & natura, quamque dicimus in creaturis eſſe formam realiter diſtinctam ab eſſentia, cuius eſt actus; ideoque in vno ſuppoſito vnicū tantum ponimus eſſe, per quod exiſtit ſuppoſitū, & natura, & omne accidēs eiuſdem. Hinc ita licet philoſophari: Vnicum eſſe ſimplex eſt ſufficiens actus, per quē exiſtunt perſona creata, eiuſque natura, ac perſonalitas, & omne accidens, quod reperitur in ipſa, ergo vnum illud eſſe abſolutum, & infinitum Diuinæ naturæ, cui conuenit omne eſſe, erit ſufficientiſſima ratio exiſtendi tam naturæ, & attributis, quam omnibus perſonalitatibus. Quod fundamētum conſiderans Suarez in 3. par. tom. p. diſput. 11. ſeſ 2. ait, quod ſi verum eſſet illius principium, ſeu ille modus ſentiendi de exiſtentia, noſtra ſentētia ſibi probabilior videretur; & quia tamen exiſtimat exiſtētiam in omni re tam Diuina, quam creata nihil aliud eſſe, quam vniuſcuiuſque rei actualem entitatem, & vult quod quot multiplicantur entitates actuales etiam in eodem compoſito tot multiplicentur exiſtentiæ, idcirco ſententię cōtrariæ adheret. Quā verū ſit præfatū principiū diffuſe oſtēdit Ægidius pluribus in locis, & præſertim in queſt. de eſſe, & eſſentia; & ex dictis in præced. theorem. faciliter poteſt dignoſci. Quare nobis concludendum eſt omnia in Deo ſiuè abſoluta ſint, ſiuè relatiua vnica exiſtentia exiſtere.

Obicijes primo quelibet Diuina relatio habet propriam actualem entitatem relatiuam virtualiter ab eſſentia, & à relatione oppoſita

Digitized by Google

poſita diſtinctam realiter; ergo ſicut dantur tres relationes realiter diſtinctæ, ità tres actuales entitates, ergo tres relatiuæ exiſtentiæ; entitas enim actualis idem eſt ac exiſtentia.

Reſpondeo cōcedendo antecedens, & primam conſequentiam, negando ſecundā, quia licet relationes Diuinæ proprias habeant actuales entitates, non ideo proprias exiſtentias relatiuas important; non enim ex diſtinctione entitatū debet inferri diſtinctio exiſtentiarum, quia etiam in creaturis anima, & corpus, & tot actuales entitates, quas dicunt accidentia v. g. in humano compoſito reperta diſtinguuntur realiter, & tamen vnicam, & indiuiſibilem habent exiſtentiam, per quam omnia ſufficienter exiſtunt.

Obijcies 2. Paternitas dat Deo eſſe actu Patrem tam perfectè, ſicut Deitas eſſe actu Deum; ergo ſicut Deitas non ſolum dat eſſe Deum, ſed etiam actualitatem Dei, ſic Paternitas nō ſolum dat eſſe Patrem, ſed etiam actualitatem Patris, atqui non dat actualitatem eſſentialem, cum hæc tota ſit ab eſſentia, ergo actualitatē propriam, quam habet virtute diuerſam ab actualitate eſſentiæ; ergo & exiſtentiam propriam relatiuam.

Reſpondeo conceſſis omnibus propoſitionibus, negādo vltimam conſequentiam, non enim actualitas propria Paternitatis eſt actualitas propria exiſtentiæ, ſed propriæ quidditatis relatiuę, quæ non eſt aliquid, ſed ad aliquid.

Obijcies 3. multiplicantur in Deo productiones ſuppoſitorum, ergo neceſſariò debēt, & exiſtētiæ multiplicari, antecedens eſt certum de fide, probatur verò conſequentia, quia eſſe, ſeu exiſtentia eſt terminus productionis iuxta illud Philoſophorum proloquium, productio terminatur ad eſſe; ergo multiplicatis in Deo ſuppoſitorum productionibus, neceſſariò multiplicantur, & exiſtentiæ.

Reſpondeo negando cōſequentiam, ad probationem diſtinguo antecedens: exiſtentia eſt terminus productionis, exiſtentia vel producta, vel communicata concedo antecedēs; exiſtentia ſolummodo producta, nego antecedens. Non enim eſt neceſsè, vt formalis terminus veræ productionis ſemper ſit productus, ſed ſufficit, quod ſit vel productus, vel communicatus; vt in productionibus ipſis Diuinis liquidò patet; nam terminus formalis generationis Diuini Verbi eſt natura, & terminus formalis proceſſionis Spiritus Sancti

eſt

Digitized by Google

eſt voluntas, & tamen neutra producitur, ſed vtraque communicatur. Vndelicet non producatur exiſtentia ſuppoſiti producti, eidẽ tamen ſimul cum natura, quæ eſt ipſum eſſe, communicatur omne eſſe: & ſic verificatur Diuinas productiones terminari ad eſſe.

Inſurges: Quod hæc valet ſolutio de productione, quatenus eſt actio communicatiua; non verò prout eſt actio productiua; iſta enim neceſſariò requirit, vt eius terminus formalis accipiat aliquod eſſe productum, & non ſufficit communicatum. Quare Diuinæ proceſſiones, vt actiones productiuæ ſunt; quemadmodum habent entitates, ſeu formalitates relatiuas productas virtualiter diſtinctas ab entitate communicata, & realiter à principio producente: ita etiam habere debent exiſtentias relatiuas productas diſtinctas virtualiter ab exiſtentia communicata, & realiter ab exiſtentia principij producentis.

Reſpondeo negando abſolutè actionem productiuam neceſſariò requirere, quod eius terminus formalis recipiat aliquod eſſe per ipſam productum. Actio namq; generatiua hominis terminatur vtique ad eſſe, ſed non ad eſſe per ipſam productum, cum exiſtentia animæ, per quam habet eſſe homo genitus ſit per actionem creatiuam eiuſdem animæ, à generatione diſtinctam. Inſuper (vt ab Ægidio docemur) humana natura Chriſti Domini verè fuit producta, & actio ipſius productiua terminata fuit ad eſſe, nõ quidem ad eſſe, quod fuerit productum per ipſam, ſed ad eſſe Diuini Verbi increatum, per cuius exiſtentiam reddita fuit exiſtens. Igitur nõ req. actionem productiuam terminari ad ſe per ipſam productum. Sufficit autem, quod producens per ſuam actionem verè tribuat eſſe rei productæ. Quod verò communicetur huiuſmodi eſſe, vel producatur, nil obſtat.

Digitized by Google

THEOREMA XIII.

Nec multiplicatio perſonarum in Diuina natura, nec incarnatio Verbi in natura humana poſſunt oſtendere eſſe in Deo tres ſubſiſtentias relatiuas.

SVbſiſtentia, vt obſeruat noſter Ægidius in pr. sent. diſt. 23. princip. vnica, q. 2. dicitur à ſubſiſtere, quatenus videlicet ſecundum Boetium in lib. de natura, & perſona, ſubſiſtere idem eſt quod per ſe exiſtere, & quod ad ſui eſse nullo indiget accidente. Quare affirmat idē fundatiſſimus Doctor, quod ſicut Deus ſolus eſt ille, qui nullo modo ad ſui eſse indiget accidente, quia in illo tantum, vt habet D. P. Aug., nihil eſt per accidens; ita ſolus Deus eſt, qui verè ſubſiſtit. Vnde Boet. in loco citato, Deum, inquit, eſſe ſubſiſtentiā, quia ſubſiſtit nullo indigens. Dari igitur in Deo ſubſiſtētiam abſolutam propriam eſſentiæ eſt ita certum, ſicut eſt manifeſtū in eodem reperiri exiſtentiam abſolutam.

Aduerto enim ex eodem Ægidio quolib. 2. quæſt. 2. quod ſubſiſtentia eſt ipſamet exiſtentia ſolum penes diuerſam habitudinē, vel comparationem diſtincta, ita videlicet vt eadem forma ſit, & exiſtentia, & ſubſiſtentia; exiſtentia prout per eam res ſimpliciter habet eſſe extra nihil, ſubſiſtentia, quatenus habet eſſe per ſe, & in ſe; nam eadem forma verbi gratia increatis eſt ratio actualiter eſſendi, & ſubſtantiæ completę, & partibus diſtributiuè acceptis, & etiā accidentibus; accidentibus quatenus ſunt inhæſiuè in exiſtenti, partibus ſubſtantiæ, vel eſſentiæ, quatenus ſunt compoſitiuè, & conſtitutiuè in toto; ſubſtantiæ verò, & eſſentię completę, quatenus eſt per ſe, & in ſe, per ſe ad differentiam accidentium, & in ſe ad differentiam partium. Eadem igitur forma pro vt eſt ratio exiſtēdi vel accidentibus, vel partibus, ſeu ſubſtantijs incompletis eſt ſimpliciter exiſtentia, quatenus verò eſt ratio exiſtendi ſubſtantiæ completæ, ſcilicet in ſe, & per ſe, eſt formaliter ſubſiſtentia. Inde prouenit quod quando aliquid actualiter eſt vel inhæſiuè, vel incōpletè, & vt pars, dicitur ſimpliciter exiſtere, quādo verò eſt modo cōpleto, & vt ſubſtātia completa, dicitur ſubſiſtere.

Ex quo nobis licet inferre quod cum Diuina natura ſit ſub-

Digitized by Google

ſtantia completiſſima, propria ipſius exiſtentia, quæ eſt ipſum eſſe per ſe nullo indigens, proprijſſime ſubſiſtentia dicatur. Hac ergo præſuppoſita ſubſiſtentia abſoluta in Deo fit cõtrouerſia inter Theologos, an vltra illam, quia multiplicantur tres Perſonæ Diuinæ, tres etiam ſubſiſtentiæ relatiuæ multiplicentur.

Caietanus p. par. q.29.& 30.& Thomiſtæ communiter, quos ferè omnes recentiores ſequuntur, defendunt acerrimè dari in Deo tres ſubſiſtentias relatiuas. Primò, quia dantur tres Diuinæ Perſonæ, & probant authoritatibus: vt ex epiſtola Sophronij Patriarchæ, quæ habetur in 6. Synodo ac. 11. & approbatur in ac. 13. vbi dicitur. *Neque Pater, & Filius, & Spiritus Sanctus dicitur in vnam ſe ipſum colligens ſubſiſtentiam, in vnamque coercens nõ numerandã Perſonam: Sabellianorum iſta eſt prauitas in vnam ſubſiſtentiam tres cõfundere ſubſiſtentias.* Similiter ex Concil. Calcedonenſi quinta, & 7. Sinodo, vbi habetur: *Trinitatem eſſe diuiſam numeralibus ſubſiſtentijs, & Perſonalibus alteritatibus, & vnam Deitatem in tribus ſuſiſtentijs eſſe adorandam.* Ex edicto Iuſtiniani Imperatoris de Fidei confeſſione ad Ioannem Secundum Summum Pontificem, in quo aſſeritur, *Sanctiſſimam Trinitatem diſtingui proprietatibus, ſeu ſubſiſtentijs:* Ex Sanctis Patribus vt Damaſceno in pr. lib. de fide orthodoxa cap. 6. vbi ait: *ad eumdem modum Dei quoq; Verbum, hoc eſt Filius quatenus ſeorſim ſubſiſtit ab eo, à quo hoc habet, quod ſubſiſtit, diſtinguitur.* Quibus verbis indicare videtur aliam Patris, & aliam eſſe Filij ſubſiſtentiam.

Ratione etiam probant; Tum quia tres Diuinæ Perſonæ sũt tres per ſe ſubſiſtẽtes non ſolum adiectiuè, verum etiã ſubſtãtiuè, ideoque dictæ ſunt à cõcilijs tres ſubſiſtentiæ in abſtracto, ergo tres habent relatiuas ſubſiſtentias diſtinctas, per quas in eſſe ſubſiſtentium formaliter conſtituuntur; atqui in Diuinis non multiplicãtur conſtituta ſubſtantiuè accepta, niſi multiplicatis formis, quibus conſtituuntur; vnde nõ ſunt niſi vnus Deus quia eſt vna tantummodo Deitas; ſunt verò tres Perſonæ, quia tres inueniuntur Perſonalitates, ergo, &c.

Tum etiam, quia relatio Diuina, quæ proprietas eſt Perſonalis, vel quatenus Perſonam conſtituit, quid ſubſiſtens conſtituit, vel ſupponit ſubſiſtens, & quaſi adiacet ſubſiſtenti eo ferè modo, quo ſpiratio

Digitized by Google

ratio actiua intelligitur ſe habere ad Patrem, & Filium; hoc ſecundum affirmandum non eſt, alias non poſſet intelligi quomodo tres relationes tria conſtituerent diſtincta ſuppoſita, cum ſolummodo ſe haberent vt formæ quaſi adiacentes eidem ſubſiſtenti, ergo dicendum eſt primum; ſed intelligi non poteſt quonámodo relatio vt relatio valeat cõſtituere ſubſiſtens diſtinctũ realiter ab alio ſubſiſtente, niſi ipſa eſſet ſubſiſtentia realiter differens ab alia, ergo, &c. Tum deniq; quia Perſonalitas nil aliud eſſe videtur, quam ſubſiſtentia incommunicabilis, atqui ſunt in Deo tres Perſonalitates diſtinctæ realiter, ergo & tres ſubſiſtentiæ.

Probant etiam tres eſſe admittendas ſubſiſtentias relatiuas proprias Diuinis Perſonis ex Concilijs tam Græcis, quam Latinis, quia expreſsè aſſerunt Incarnationem factam eſſe ſecũdum ſubſiſtentiam propriam Verbi, atque adeò ſolum Verbum, & non Patrem, nec Spiritum Sanctum fuiſſe Incarnatum. Quod verum non eſſet ſi ſubſiſtentia Verbi eſſet ſubſiſtẽtia abſoluta, & conſequenter communis Patri, etiam & Spiritui Sancto. Denique probant idipſum doctrina à Patribus omnibus tradita, qui cõueniunt communiter in hoc aſſerẽtes, quod humanitas Chriſti Domini Verbo Diuino nó in natura, nec in aliquo Perſonis omnibus cõmuni, ſed in aliquo Verbi proprio, videlicet eiuſdem Perſonalitate, ſeu ſubſiſtentia fuerit vnita, ideoq; negant naturam humanam Chriſti propria gaudere ſubſiſtẽtia, quia per ſubſiſtentiam Verbi ſubſiſtit. Hinc inferunt Perſonam Filij habere ſubſiſtẽtiam ſibi propriam, ergo etiam Perſonæ Patris, & Spiritus Sancti proprias ſubſiſtentias debent habere; eſt enim eadem ratio, ergo tres in Deo admittendæ ſunt ſubſiſtentiæ relatiuæ, quæ ſint propriè tribus Perſonis.

Quod multiplicatio Perſonarum in Deo non arguat ſubſiſtẽtiarum multiplicitatem, docet Ægidius in p. diſt. 23. princ. p. q. p. ſumpta videlicet ſubſiſtentia abſtractiuè, pro vt dicit rationem exiſtendi in ſe, & per ſe, vt ſic enim totam rationem ſubſiſtẽdi eſſe à natura expreſsè affirmat idem Doctor, & propterea ait, quod eſsẽtia, & ſubſiſtentia ſunt nomina naturæ. Fundatur Ægidij ſententia in Doctrina S.P. Aug. tum 7. de Trinit. cap. 4. vbi (vt fatetur Suarez etiam ſi ſit contrariæ opinionis) reuerà nõ videtur agnoſcere aliquid poſ-

ſe

ſe ſubſiſtere, niſi per abſolutum vt ſic, & ideo ait: *quidquid ſubſiſtit, ad ſe ſubſiſtit*. Similiter 5. de Trinit. cap. 8. vbi habet; *illud præcipuè teneamus, quidquid ad ſe dicitur, præſtantiſſima illa, & Diuina ſublimitas, ſubſtantialiter dici, quod autem ad aliquid, non ſubſtantialiter, ſed relatiuè.* Et infra: *quidquid ad ſe dicitur, non pluraliter, ſed ſingulariter dici.*

Quia verò prima difficultas cõſiſtit in hoc, quomodo ſaluare poſſimus tres eſſe Diuinas Perſonas, realiter inter ſe differentes, ſi ſubſiſtentia ſit ſolummodo vna. Idcirco iuuat adnotare doctrinã, quam tradit Ægidius in p. diſt. 2. principali 2. q. 2. §. & *propter hoc ſciendum*, vbi habet, quod nunquam plurificatur eſſe, niſi plurificetur natura, nec è contrario, ſemper enim pluralitas vnius infert pluralitatem alterius, & vnitas vnitatem, licet non eodem modo, quia aliquando eſt pluralitas naturæ per ſe, & eſſe ex conſequenti, vt in ſuppoſitis diuerſarum ſpecierum; aliquando ècontrario eſt plurificatio eſſe per ſe, & naturæ ex conſequenti, vt in ſuppoſitis eiuſdem ſpeciei. Si tamen ſemper maneret idem eſſe, ſemper maneret eadem natura; vnde ſi ſuppoſita humana haberẽt idem eſſe realiter, reſeruata pluralitate reali haberent eamdem naturam humanam, & eſſent vnus homo, non obſtante, quod eſſent plura ſuppoſita realiter: & quia hoc eſt in ſuppoſitis Diuinis, omnia talia ſuppoſita erunt vnus Deus, & tamen inter ſe realiter diſtinguentur; quod ſic eſt videre. Nam eſſe aliquorum ſuppoſitorum tripliciter plurificatur. Primo ex diuerſitate naturæ, ſecundo ex diſtantia, quam habet eſſe ad naturam, tertio ex diuerſitate eorum, quæ in ſuppoſitis habent eſſe. Primum ſic patet, quia cum eſſe ſit actus eſſentiæ, vel naturæ, ſecundum diuerſas naturas oportet eſſe diuerſa eſſe. Secundum ſic oſtenditur, quia ſi eſſe diſtat à natura, tunc natura non eſt ſuum eſſe, ſed eſſe quod habet, eſt eſſe, quod acquirit in ſuppoſito. Si igitur ſunt plura ſuppoſita, propter differentiam, vel diſtantiam, quam habet eſſe à natura in eis, neceſſe eſt eſſe in ipſis plurificari. Tertia via ad hoc oſtendendum eſt ex his, quæ habent eſſe in ipſis ſuppoſitis. Nam ſi aliqua ſunt in iſto ſuppoſito, quæ ſint alia numero ab his, quæ sũt in alio ſuppoſito, cum ea, quæ ſunt in vno ſuppoſito dicãtur vnũ numero propter vnum eſſe ſuppoſiti: ſi erunt aliqua in

vno

Digitized by Google

vno ſuppoſito, quæ differant numero ab his, quæ habent eſſe in alio, oportet in illis ſuppoſitis aliud, & aliud eſſe reperiri. Sed ſi eſſent aliqua plura ſuppoſita, in quibus eſſet vna natura, & eſſe non diſtaret à natura, nec diſtinguerētur per ea, quorum ratio acciperetur in eo, quod eſt eſſe in ſuppoſito; poſſet inter ea ſaluari talis diſtinctio non plurificato eſſe: & quia ſuppoſita Diuina, licet plura ſint, habent eandem naturam, quod non eſt inconueniens; cum hoc in ſuppoſitis humanis reperiamus per ſe loquendo: Et non habent eſſe diſtans à natura propter eorum ſummam ſimplicitatem, nec diſtinguuntur per aliquid, quod ſit in vno, quod non ſit in alio, ſed ſolum per ad aliquid; ad aliquid autem non habet diuerſificare ipſum eſſe per ſe loquendo, cum ratio eius ſolum in comparatione ad aliud accipiatur. Hinc concludit idem fundatiſſimus Doctor: & *quia non pluribus modis poteſt ſumi diuerſificatio eſſe; omnia ſuppoſita Diuina habebunt idem eſſe, reſeruata diſtinctione, cum tota diſtinctio inter ea ex relatione ſumatur, & non ex eſſe relationis, ſed ex quidditate, & ratione eius; cuius ratio ſiue quidditas non in eo, quod eſt eſſe, ſed ad aliud ſe habere ſumitur.* Hæc Ægidius.

Ex quibus probatur, quod multiplicatis in Deo ſuppoſitis, ſeu Perſonis, multiplicari nō debeant ſubſiſtentiæ: ſic, quia etiam ſi multiplicētur in Diuinis Perſonæ, non propterea multiplicatur eſſe, ſeu exiſtentia, vt patet ex modo dictis Ægidij, & nos in Theoremate præcedenti ſufficienter oſtendimus, ergo neque multiplicatur in Deo ſubſiſtentia, probatur conſequentia, quia ſubſiſtentia formaliter, vt adnotauimus ſupra, non eſt aliud quam exiſtentia ſubſtantiæ completæ, quæ exiſtit, & in Deo eſt idem ſubſiſtere quod eſſe; vnde D. P. Aug. 7. de Trinit. cap. 4. ait: *hoc eſt Deo eſſe, quod ſubſiſtere.* Simili modo loquitur D. Hieronymus in ep. 57. ad Damaſum, dicens: *vna eſt Dei, & ſola natura, quæ verè eſt, id enim, quod ſubſiſtit, non habet aliunde, ſed ſuum eſt;* vbi quod prius dixerat verè eſſe, poſtea vocat ſubſiſtere. Sunt eiuſdem pariter ſententiæ, & D. Dyoniſius cap. p. de Diuinis nominibus aſſerens, *Bonitatis ſubſiſtentiam, ipſo eſſe ſuo, eſſe omnium ſubſiſtentium cauſam;* & infra: *Diuinam bonitatem hoc ipſo, quod eſt ſubſiſtere.* Et D. Gregorius Niſſenus in enarratione vi-

Digitized by Google

tæ Moyſis fol.6.vbi prius affirmat: *Deum eſſe, quod verè eſt, & quod natura ſua eſt*. Et poſtea hoc declarans ait: *præter ſupremam eſſentiam nihil verè ſubſiſtere, quia per ſe, & per naturam ſuam nihil aliud ſubſiſtit*.

Neque locutiones adductæ ex primis authoritatibus ſunt nobis contrariæ, quia non ſumunt ſubſiſtẽtiam pro ipſa ratione exiſtendi in ſe & per ſe, de qua eſt controuerſia, ſed pro hypoſtaſi, quæ vox, vt docet expreſsè Baſilius epiſt.43., & Damaſcenus lib.3.de fide cap.4. impoſita eſt ad ſignificandam perſonam pro vt conſtitutam per proprietatem, qua ab alia diſcernitur, & hoc modo includit in ſuo conceptu incommunicabilitatem.

Hinc quando Latinus Interpres pro hypoſtaſi vertit ſubſiſtentiam, ſumpſit vocem in hac eadẽ ſignificatione; loco cuius interdum vocem ponit Perſonæ, interdum verò nomen retinet hypoſtaſis, vt videre eſt in locis citatis, & in omnibus ſimilibus. Quare ſi ſubſiſtentia ſumatur concretiuè videlicet prout ſignificat per modum concreti id, quod ſubſiſtit, nempè Perſonam, vltro concedimus tres dari in Deo ſubſiſtentias, hoc enim eſt de fide, quoad rem ipſam, quia nihil aliud eſt, quàm dicere tres in Deo eſſe Perſonas; negamus tamen eſſe tres ſubſiſtentias in Deo, ſumpta ſubſiſtentia abſtractiuè, prout videlicet dicit rationem exiſtendi per ſe.

Dices: Ægidius in p. ſent. diſt. 27. princip. p. q.2. reſpondens ad ſecundum argumentum, ait expreſsè, quod relationes in creaturis non ſunt per ſe ſubſiſtentes, in Diuinis autem ſunt, & ideo licet in creaturis dicantur habere minimum de eſſe, non oportet hoc verificari in Diuinis, ergo ſunt illis aſſignãdę proprię ſubſiſtentię, per quas reddantur per ſe ſubſiſtẽtes.

Reſpondeo, quod relationes Diuinæ ſunt vtique per ſe ſubſiſtentes; attamen quicquid eſt ſubſiſtentiæ habent à ſubſiſtentia cõmuni naturæ, ex proprijs verò ſolàm incommunicabilitatem.

Inſtabis: hæc incommunicabilitas, quam Diuinæ relationes habent ex proprijs, non eſt mera negatio, ſed ad aliquid poſitiuum, ex proprio conceptu diſtinctum ab alijs terminans naturã, & ſic cũ illa conſtituens Perſonam, ſed hæc eſt propria ratio ſubſiſtentiæ, ergo quęlibet Diuina relatio propriam habet ſubſiſtentiam.

Reſpondeo negãdo minorem; concedimus enim, quod in com-

Digitized by Google

municabilitas, quam dicit Diuina relatio, importet actualitatem poſitiuam relatiuam, negamus tamen, quod huiuſmodi actualitas ſit exiſtẽtia, vt iam in citato Theoremate probauimus, & cõſequenter quod ſit ſubſiſtentia relatiua. Quare ruit fundamentum Suareſij quo roborat rationes, quibus conatur oſtendere tres dari relatiuas ſubſiſtentias, quia videlicet ſupponit id, quod nos negamus, nempè relationem addere in Deo propriam exiſtentiam relatiuam.

Vt autem ad argumenta, quæ obijciuntur, & poſſunt obijci ab Aduerſarijs reſpondeatur, aduerto, quod creaturæ ab eodem formali principio habent ſubſiſtere, & incommunicabiliter ſubſiſtere, non alia ratione, niſi quia forma exiſtentiæ creatæ finita, & limitata eſt. Perſonæ verò Diuinæ aliundè habẽt ſubſiſtere, & aliundè incommunicabilitatem, nam ſubſiſtentiam habẽt ab eſſentia, & quia illa eſt infinita, & communicabilis, indigent relationibus, vt ab ipſis habeant incommunicabilitatem. Vnde fit vt in Diuinis, quia adeſt relationum oppoſitio, ratione cuius tres relationes ſunt realiter diſtinctæ, multiplicentur tres incommunicabilitates, & conſequenter tres Perſonalitates, & tres Perſonæ.

Hinc ad rationes nobis in contrarium obiectas Reſpondetur, & ad primam diſtinguo antecedens; tres Diuinæ Perſonæ ſunt tres ſubſiſtẽtes, videlicet ſunt tres incommunicabiliter ſubſiſtentes non tãtum adiectiuè, verum etiam ſubſtãtiuè concedo; ſunt tres ſubſiſtentes vtcumque ſubſtãtiuè nego, & ſic verum eſt, quod multiplicantur rationes, per quas Diuinæ Perſonę conſtituũtur incommunicabiliter ſubſiſtentes, quia videlicet per relationes multiplicantur incommunicabilitates, atque adeo Perſonalitates; quo ſenſu dictæ ſunt à concilijs tres ſubſiſtentiæ in abſtracto. Ad ſecundam ſimiliter reſpondeo, quod Diuina relatio, quæ eſt Perſonalis proprietas, ſupponit ſubſiſtens communicabiliter, & conſtituit incõmunicabiliter ſubſiſtens. Spiratio autem actiua ſupponit Patrem, & Filium incommunicabiliter ſubſiſtentes, vnde non eſt proprietas Perſonalis, nec currit paritas de ipſa, ac de alijs. Ad tertiam denique dico, quod Diuina Perſonalitas non importat rationem ſubſiſtendi abſolutè, vel vtcunque, ſed dicit rationem incommunicabiliter ſubſiſtendi, ita tamen vt ſola incommunicabilitas

ſit

ſit relationis, & ſubſiſtentia eſſentiæ.

Quod verò attinet ad Incarnationem, quæ dicitur à Patribus communiter facta ſecundum propriam ſubſiſtentiam Verbi. Reſpondeo non vrgere; quia ſumpta ſubſiſtentia prout eſt incommunicabilis incommunicabilitate propria Verbi, benè ſaluatur, quod ſicut eſt Perſonalitas propria eiuſdem, ita propria ſit ipſiuſmet incommunicabilis ſubſiſtentia, ita tamen vt quidquid ſubſiſtentiæ dicit habeat à ſubſiſtentia communi, & ex proprijs ſolã incommunicabilitatem. Neque ex hoc ſequitur, quod fuerint incarnati Pater, & Spiritus Sanctus, quia habent pariter illam ſubſiſtentiam communem; quandoquidem non fuit facta incarnatio ad ſubſiſtentiam prout communis eſt, ſed quatenus eſt in Filio incommunicabilis incommunicabilitate propria Perſonalitatis. Quod explicare libet aliquibus exemplis, vt facilius innoteſcat, quòd licet Filius per ſubſiſtentiam abſolutam, quæ & in Patre, & in Spiritu Sancto reperitur, terminet naturam humanam, quia tamen per ſubſiſtentiam pro vt in ipſo eſt modo dicto, non vero quatenus eſt in Patre, & in Spiritu Sancto terminat, non propterea inferendum eſt, quod Pater, & Spiritus Sanctus immediatè terminent, atque ſint incarnati. Deitas enim formaliter deificat Filium, cum ipſa ſit forma, qua Filius in eſſe Dei formaliter conſtituitur, & nihilominus nõ valet ſic diſcurrere: Deitas eſt forma abſoluta, & conſequenter omnibus Perſonis communis, atqui Deitas eſt forma Deificans Filium, ergo Pater, & Spiritus Sanctus, quibus Deitas eſt cõmunis, formaliter Deificant Filium. Hic certè diſcurſus nullatenus ſubſiſtit, non alia ratione, niſi quia Deitas Deificat Filium, non quatenus eſt in Patre, & in Spiritu Sancto, ſed prout in ipſomet Filio reperitur. Sic nec valet in noſtro caſu; nam licet ſubſiſtentia, quæ facit humanitatem ſubſiſtere, ſit forma abſoluta, & conſequenter communis, attamen quia illum præſtat effectum, non prout in Patre, vel in Spiritu Sancto, ſed ſolum pro vt inuenitur in Filio; quare nec etiam eſt inferendum, quod Pater, & Spiritus Sanctus reddant formaliter ſubſiſtentẽ Chriſti Domini humanitatem. Similiter ſi idem numero calor eſſet in duobus ſubiectis, in ligno videlicet, & in aqua, & applicaretur manui lignum, & non aqua,

Digitized by Google

iam diceretur lignum calefacere manum, & non aqua, non alia de cauſa, niſi quia ille calor non calefaceret prout in aqua, ſed prout in ligno, quod applicationem haberet manui, quam non haberet aqua. Inſuper eadem ſubſtantia rationalis animæ eſt in manu, & in pede, per manum proicit lapidem, non indè tamen ſequitur, quod proijciat, & per pedem, & hoc non ob aliam rationem, niſi quia anima illum motum nõ cauſat prout in pede, ſed quatenus reperitur in manu. Nobis igitur modo ſimili phyloſophandum eſt, & dicendum, quod licet eadem ſubſiſtentia abſoluta, quæ eſt in Filio, ſit etiã in Patre, & in Spiritu Sancto, non inde tamen debet inferri, quod ſi Filius dat formaliter humanitati ſubſiſtere, dent etiam Pater, & Spiritus Sanctus, quia ſubſiſtentia, quatenus in Filio, & non quatenus in Patre, & in Spiritu Sancto, habet conditionem, quæ requiritur ad illum effectum, videlicet proprietatem Filij, qua media applicatur humanitati. Ex quibus ad ea omnia, quæ obijciebantur in contrarium, habetur reſponſio manifeſta.

THEOREMA XIV.

Beatifica viſio, quæ ſupernaturaliter reperitur in Beatis, vt qualitas eſt, à ſolo Deo producitur.

NOn poſſumus hoc perſpicuè, vti decet, reſoluere, niſi prius quid ſit, & quomodo in nobis fiat cognitionis actus, explicemus. In qua re varias obſeruo Doctorum ſententias; alij enim opinantur cognitionem ſitam eſſe in actione de genere qualitatis, quam propterea dicũt nullum habere terminum à ſe ipſa productum. Sic D. Thomas opuſ. 47. cap. 7. pri. par. q. 18. ar. 1. & in p. diſt. 8. ar. 4. Caietanus pri. par. q. 79. ar. 2. & q. 34. ar. 1. ad 2. Capreolus in p. diſt. 35. q. 1. ar. 3. Ioannes à S. Thoma q. 11. de anima, ar. p. Volunt alij per actionẽ intellectus produci terminum videlicet qualitatem aliquam, quę ſit formalis imago, ac repræſentatio obiecti, cognitionem vero non in qualitate, ſed in ſola actione conſtituunt. Ita Conimbricenſes 3. de anima ca. 8. q. 3. ar. 3. & 4. Molina prima ſecundæ q. 12. ar. 4. diſp. p., & alij quãplures. Nonnulli

nulli denique arbitrantur in ſola qualitate producta, præciſa actione, cognitionis eſſentiam conſiſtere. Ita Durandus in 4. diſt. 49. q. 2. Soncinas 9. met. quæſt. 21., & multi alij. Quæ opiniones, licet in explicanda cognitionis, ſeu intellectionis formalitate ſint inter ſe diſcrepantes, in hoc tamen concordant aſſerentes per intellectum verè produci in ſe ipſo actum, vt qualitas eſt, intellectionis.

Cæterum illis eſt contraria noſtri Ægidij ſententia, qui ſæpiſſimè axiomate illo (quod probat, & explicat in quolib. 5. q. 15.) videlicet idem ſecundum idem non poſſe agere in ſe ipſum, manifeſtè oſtendit actum, vt qualitas eſt, in intellectu, vel immediatè ab obiecto, vel ab impræſſa ſpecie ipſius vicem gerente produci. Cum enim quidquid agit, agat ſecundum quod eſt in actu, & quidquid patitur, patiatur, vt eſt in potentia, ſi intellectus in ſe ipſo cauſaret actum, vt qualitas eſt, intellectionis, iam idem reſpectu eiuſdem ageret, quia produceret actum, & pateretur, quia eundem actum in ſe ipſo reciperet; vnde nulla variata ratione eſſet actus, & ſimul eſſet potētia. Quæ duo, vtpotè omnimodè oppoſita, nequeunt eidem ſecundum idem competere. Alias iſta contradictoria: idem ſecundum idem eſſe actum, & non eſſe actum; eſſe potentiam, & non eſſe potentiam, poſſent verificari: ergo, &c.

Inſurges pro Aduerſarijs: nulla videtur implicantia, quod idem agat in ſe ipſum hoc pacto, quatenus videlicet agens ſit virtualiter tale, quatenus verò patitur, fiat formaliter tale, quia tunc idem ſecundum tamen diuerſam rationem eſſet agens, & patiens, eſſet in actu, & in potentia, quod nullatenus implicat. Hoc autem euenire certum eſt in productione qualitatis actus per intellectum, quia eadem potentia intellectiua, prout eſt virtualiter ipſa qualitas actus, ſeu virtus ipſius productiua, producit, quatenus tamen eandem qualitatem actus in ſe ipſa recipit, fit formaliter talis, & patitur.

Reſpondeo Aduerſarios hac ſolutione non effugere difficultatem; illud enim principium, idem ſecundum idem non poteſt agere in ſe ipſum, cum actus, & potentia reſpectu eiuſdem ſimul eſſe non valeat, aliud principium, in quo fundatur, ſupponit, videlicet agens, & patiens quatenus talia realiter debere eſſe diſtincta ratione realis reſpectus, qui inter

cau-

Digitized by Google

cauſam, & effectum, actum, & potentiam, vel actiuum, & receptiuum debet neceſſariò intercedere. Quod adeo verum eſt, vt etiam in ipſo Deo, niſi ſupponeretur realis diſtinctio, vera generatio actiua, & paſſiua eſſe non poſſet; imò quia identitas in natura, & actus, & potentiæ indiſtinctio reperitur, nullatenus eſt conceptibilis vera cauſalitas. Quare licet difficultatem effugiant in eo, quod dicunt Contrarij, poſſe idem vt virtualiter tale facere ſe ipſum formaliter tale, vbi non vera inuenitur actiuitas, ſed tantum ſimplex emanatio, ſicut in eſſentijs reſpectu proprietatum contingit; attamen vbi agens eſt verè actiuum, & patiens verè receptiuum, repugnat dicere idem eſſe omninò actiuum, & receptiuum, quia in eodem ſecũdum idem diſtinctionem ſaluare prorſus eſt impoſſibile; cum enim diſtinctum ſecundum quod huiuſmodi opponatur ei, quod eſt idem; quomodo poterit ſaluari diſtinctio in eodem ſecundum idem?

Inſurges denuò: dum qualitatẽ actus intellectus in ſe ipſo producit, adeſt diſtinctio, diſtinctus videlicet effectus à cauſa; nam vt intellectus, eſt cauſa, & vt informatus ab actu, ſcilicet prout ſtat ſub actu, eſt effectus.

Reſpondeo hoc eſſe quod quęrimus, an videlicet totum hoc intellectus ſub actu poſſit eſſe effectus eiuſdem potentię intellectus? Et nos negatiuam partem abſolutè defendimus; quia implicat effectus, vbi nõ reperitur vera cauſalitas; & implicat cauſalitas, vbi inter actiuum, & receptiuum, ſicut in caſu noſtro contingit, ſumma adeſt identitas; ergo non per intellectum producitur actus cognitionis, vt qualitas eſt, in ſe ipſo, ergo vel ab obiecto, vel à ſpecie produci dicendum eſt.

Quia verò in Patria, vt cum communiori Theologorum ſententia docet Ægidius, nulla datur, imo nec eſt dabilis Dei ſpecies, idcircò aſſerimus actum viſionis, ſeù cognitionis beatificæ, vt qualitas eſt, à ſolo Deo in Beatis produci. Eiuſdem ſunt opinionis, licèt diuerſis innitantur principijs à noſtris, Okamus in primo diſt. p. q. 2. & in 4. q. 13. ar. 5. dub. 3. Gabriel in 3. diſt. 31. ar. 3. Riccardus in 4. diſt. 49. ar. 3. q. p. & 4. Maior in 3. diſt. 17. q. 2. Marſilius in 3. q. 10. ar. 2. & alij per multi. Hęc aſſertio ſufficienter probata remanet ex ſupra poſito fundamento; ſi enim viſio beata vt qualitas eſt, non ab intellectu, nec à

ſpecie

ſpecie ſit, ergo manifeſtè ſequitur à Deo ſolo, qui eſt eius obiectum produci.

Multa obijciunt Aduerſarij dicentes noſtram ſententiam graui notari cenſura. Primo quia Viennenſe Concilium, vt habetur in Clem. ad noſtrum de Hereticis. terminauit Beatos vt Deum videant gloriæ lumine indigere, atqui huiuſmodi indigentia non eſt niſi vt lumen eleuet, & roboret intellectum ad viſionem beatificam producendam, ergo ab intellectu roborato per lumen cognitio illa beatifica, vt qualitas eſt, producitur; probatur minor, dicere enim, quod ſit indigẽtia luminis in Beatis vt viſionem merè recipiant, videtur improbabile, quãdoquidem habitus non ad recipiendum, ſed ad agendum ſunt neceſſarij, vt in omnibus alijs habitibus, & naturalibus, & ſupernaturalibus conſtat. Deinde ſic argumentantur ad hoc vt aliquis actus verè dicatur vitalis, non ſufficit vt in principio vitali qualitas aliqua ſit recepta, ſed vt ab eodem etiam ſit producta requiritur; ergo vel beatifica viſio non erit vitalis, vel ſi vitalis, neceſsè eſt, vt producatur immanenter ab eo in quo recipitur.

Confirmatur quia beatifica viſio eſt exercitium actuale, & attentio quædam potentiæ intellectus circa Diuinum obiectũ; ſed exercitium, & attentio exigunt actionem, & conatum potentiæ, alioquin mortuo planè modo ſe haberent, ergo viſio Beata per actionem, & conatum intellectus creati producitur.

Neque dicatur, actum cognitionis in Beatis, produci à Deo vt qualitas eſt, non verò vt attentio, vt actio, ſeu vt viſio eſt, qua enim ratione inſurgit Vaſquetius, ſaluare quis poterit, quod à Deo producatur actus vt qualitas, & nõ vt cognitio, quodque actus ſuum formalem effectum tribuat intellectui vt qualitas, & non vt cognitio, ſi idem actus eſt æquè formaliter cognitio, & qualitas? Hoc, inquit, videtur inintelligibile.

Vt autem intelligatur, indeque omnia, quæ obijciuntur ab Aduerſarijs argumenta, quam nullius in columnæ ſcholam ſint roboris, innoteſcat.

Aduerto cognitionis actum nõ eſſe iuxta noſtri Doctoris principia æquè formaliter, & qualitatẽ, & actionem ſiuè tendentiam adeò vt ex eo ſimpliciter quod qualitas eſt, reddat intellectum formaliter cognoſcentem. Nos enim docet Ægidius actionem, & paſſionem neque

neque dicere ſimpliciter abſolutum, alias diuerſum à qualitate prędicamentum non cōſtituerent; neque relationem ſimpliciter exprimere, alioquin à relationis prędicamento nullatenus differrent; bene tamen mixtum quid ex abſoluto, & reſpectiuo, ſeu rem ſub ordine importare. Hinc fit quod calor v.g. non eſt æquè formaliter calor, & actio, ſiuè paſſio; eſt etenim calor ſecundum ſe abſolutè conſideratus vt forma, & qualitas; eſt actio, & paſſio per reſpectum, actio, quatenus videlicet eſt media diſpoſitio, qua calidum calefacit, paſſio verò quatenus eſt media diſpoſitio, qua paſſum calorē recipiens patitur. Idcirco ſi daretur calor abſque omni actionis, & paſſionis reſpectu, diceretur vtique, & eſſet tunc ex ſe calor, at non actio, neque paſſio, & quantũuis inueniretur in ſubiecto reddens illud formaliter calidum, nō propterea ibi eſſet agens, neque patiens. Pari modo de qualitate cognitionis eſt diſcurrendum; eſt namque qualitas actus cognitionis, quatenus actuat, & dat vltimum complementum intellectiuę potentiæ, quo poſſit tendere in obiectum, & conſequenter per ordinem ad illud dicitur ſpecificari, eſt ſimiliter idem actus actio denominans intellectum formaliter cognoſcentem, quatenus per illum veluti per diſpoſitionem mediam tendit intellectus, & negotiatur circa obiectum. Actus igitur ille, qui ſecundum ſe eſt ſimpliciter qualitas, hoc ipſo, quod vniatur cum actionis, & paſſionis reſpectu, fit formaliter actio, & paſſio; atque adeo ſecundum diuerſas conſiderationes diuerſimode nominatur.

Aduerto ſecundo eundem cognitionis actum, etiam vt actio dicitur, & paſſio, poſſe duplicem comparationem habere, videlicet, vel ad obiectum tanquam ad actiuum principium, vel ad intellectum ſimiliter tanquam ad agens; prima comparatio fit, quatenus ab obiecto huiuſmodi actus, vt qualitas eſt, in potentia intellectus, velut in ſubiecto, producitur; indeque habet hæc qualitas, ſic per ordinem ad obiectum conſiderata, vt ſit formaliter actio, atque denominet obiectum ipſum formaliter agens; conſiderata verò per ordinem ad intellectũ, in quo recipitur, formaliter paſſio ſit, eundem denominans formaliter paſſum. Altera comparatio eſt ad intellectum, veluti ad actiuum principium, quatenus eidem ſeruit tāquam diſpoſitio media, qua in obie-

in obiectum tendit, & iuxta hanc rationem eſt actio immanens, & intellectum formaliter conſtituit intelligentem; Prout verò conſideratur extrinſecè terminari ad obiectum, dicitur formaliter paſſio denominans idem obiectum extrinſecè paſſum, videlicet cognitum. Nec mirum videri debet, quod per actionem tranſeuntem productiuam denominetur extrinſecè agens, & receptiuum intrinſecè paſſum,ècontra verò per immanentem actionem, per actum videlicet, vt eſt media diſpoſitio, per quam formaliter tendit intellectus nominandus ſit intrinſecè agens, & obiectum per eundem actum, ſecundum quod formaliter paſſio eſt, dicendum ſit extrinſecè paſſum; in hoc etenim tranſeuntis, & immanentis actionis differentia conſiſtit.

Hinc intellectu apparet facillimum, quod tam difficile videbatur Vaſqueſio, qui propriæ ſcholæ principia ſequens, multa aliter explicat, quam explicet noſter Ægidius; ideoque ex diuerſitate tum explicationum, tum principiorum prouenit, vt, quæ illi ſic ardua, & obſcura arbitratur, nobis ſint clara, & minimè difficilia. Nobis igitur liquidò cõſtat, quod idem intellectionis actus iuxta cõparationes diuerſas eſt formaliter qualitas, & non eſt formaliter actio, eſt formaliter actio obiecti per ordinem ad ipſum tamquam ad principium, à quo producitur; & non eſt talis per ordinem ad idemmet obiectum tamquam ad intellectionis terminum, ſed ſic conſiderata eſt formaliter paſſio; eſt etiam formaliter paſſio ſi ſpectetur per ordinem ad intellectum velut ad ſubiectum in quo recipitur; & eſt formaliter actio ſi conſideretur per ordinem ad eũdem intellectum, quatenus per ipſam tendit actiuè in obiectum.

Apparet etiã difficultatum, quę ſunt in contrarium oppoſitæ, vel poſſunt opponi, reſolutio manifeſta. Si enim diſtinguatur beatifica viſio, vt qualitas, & vt actio, iuxta comparationes prædictas, quæmadmodum quælibet alia creata cognitio diſtinguenda eſt, iam noſtra ſententia nullatenus Viennenſis Concilij decreto videbitur contraria. Conſiderata etenim viſio beata, vt qualitas, & vt actio per ordinẽ ad obiectũ, à quo producitur, nulla ſecũdum hanc rationem indiget creati intellectus propria actiuitate, cum iſte ſecundum hanc comparationem ſe habeat purè paſſiuè tam nobilem qualitatem recipiens in

ſe ipſo. Vt autem coſideratur viſio beata, vt eſt actio per ordinem ad intellectum, quatenus ipſe per illam qualitatem actuatus in Diuinum tendit obiectum, requirit vtique ſupernaturalem actiuitatem Beati, atque adeo, quod eiuſdem intellectus per aliquod ſupernatnrale principium, quod lumen gloriæ dicitur, eleuetur. Ex quo patet ſimiliter ad alias obiectiones reſponſio, quia videlicet beatifica viſio, vt actio per ordinem ad intellectum, eſt vitalis, eſt actuale exercitium, & attentio potentiæ, neque eſt ſine conatu, & actiuitate videntis.

THEOREMA XV.

Quot ſunt Angeli, tot ſunt ſpecies Angelorum.

VArias in hoc inuenio Doctorum ſententias; alij enim opinantur Angelos omnes eſſe eiuſdem naturæ ſpecificæ; alij ſecundum tres Hierarchias, quæ reperiuntur in Angelis, tres ſpecies Angelorum aſſignant; alij ſecundum ordines Angelorum, ipſorum ſpecies numerãt; alij denique, quibus Doctor noſter ſubſcribit in 2. ſent. diſt. 3. par. p. quæſt. 2. art. 3. tot eſſe ſpecies Angelorum affirmant, quot Angeli reperiuntur. Placet quidem in hoc præ cæteris noſtri Ægidij ſentẽtia, vnde quæſtionem reſoluimus ſuſtinendo de facto in Angelis numerum ſpecierum numero Angelorum æquari.

Probatur id primo, quia cum Angeli ſint formæ per ſe exiſtentes, omnis diuerſitas, quæ inter vnum, & alium poteſt eſſe, vel eſt ex diuerſitate formarum, vel ex diuerſitate ſequẽtium formas; ſed ſiue ponantur Angeli diuerſi ex formis, ſiue ex ſequentibus formas, ſemper infertur, quod ſpecificè differant, ergo & quod quilibet Angelus ſpeciem de facto conſtituat, maior eſt euidens, minor probatur, quia ſi dicantur Angeli differre per formas, ſtatim ſequitur differre ſpecie; idẽ eſt enim differre forma, & differre ſpecie, cum idem ſit forma, & ſpecies. Si verò dicantur differre per conſequentia formas, idem pariter ſequitur, quia non poteſt dari differentia in ſequẽtibus formas, quin detur differentia in ipſis formis;

ſi enim

ſi enim vnus habet nobilius eſſe, quam alius, vel nobilius intelligere, vel nobilius quodcumq; aliud, quod ſit in eo, hoc ideo eſt, quia habet nobiliorem eſſentiam, & nobiliorem formam. Semper ergo infertur, quod Angeli inter ſe differant ſpecie, & conſequenter, quod quilibet ſuam cõſtituat ſpeciem.

Probatur ſecundo, quia videtur multò cõgruentius in tam nobili genere, ſicuti eſt genus ſubſtãtiarum ſeparatarum ponere ſolum ordinem eſſentialem, & per ſe, cuiuſmodi eſt ordo inter differentias ſecundum ſpeciem, quam ponere ibi ordinem per accidens, qualis eſt ordo inter indiuidua eiuſdem ſpeciei. Præterea id maximè conſonat perfectioni Angelorũ; nam in corporalibus ſunt aliqua ita perfecta, quod nihil deficit eis de eo, quod pertinet, vel pertinere poteſt ad ſpeciem, propter quod non eſt niſi vnum tale in vna ſpecie, vt patet in Sole, qui ſolus eſt in ſpecie ſolis, multò magis ergo hanc perfectionem debemus ponere in Angelis, qui ſunt Sole longè nobiliores.

Probatur tertio ex improbatione aliarum ſententiarum, nam primò omnes Angeli non ſunt eiuſdem naturæ ſpecificæ, vt communiter docent ſcholaſtici dicentes etiam in ipſis Dæmonibus eſſe alios alijs præſtantiores, & potentiores; & cõlligi poteſt ex ſanctis Patribus, nam Diuus Dyoniſius cap. 5. de cæleſti Hierarchia ait: *Enuntiant Sanctorum voluminum traditiones, ſuperiores ſubſtantias eſſe graduum inter ſe celſitudine differentes.* Et Diuus Gregorius Nazianzenus oratione 34. quæſt. 2. de Theologia de Sanctis Angelis ait: *Eſſe puras naturas, perpetuos Choros, circa illam principem cauſam agitantes, puriſſimo ſplendore illinc perfuſas, aut pro naturæ ordinis cuiuſq; proportione alias alio modo colluſtratas.* Idemq; alij videtur innuere. Secũdo nec poteſt dici, quod ſecundum Hierarchias tantum diſtinguantur ſpecies Angelorum, nam ſecundum Diuum Dyoniſium etiam quælibet Hierarchia in tres ordines diſtribuitur, in primum, medium, & vltimum. Ergo oportet ſecundum D. Dyoniſium plures ſpecies Angelorum ponere, quam ſint Hierarchiæ. Et ſi dicatur, quod illi tres ordines in eadem Hierarchia ſpecificè conueniunt in natura, & differunt in officio. Debet aſſignari ratio cur Angeli primæ, ſecundæ; & tertiæ Hierarchiæ non conueniant eodem modo ſpecifi-

Digitized by Google

cè in natura, & differant in officio. Tertio denique dici non poteſt, quod in Angelis tot ſint ſpecies, quot ſunt ordines Angelorũ,nã ſecundum eundem D.Dyoniſium quilibet ordo ſpecialiter per ſingulas diſpoſitiones eſt Diuinis harmonijs diſcretus, ad quod adducit illud Iſaiæ 6. *Duo Seraphim clamabant alter ad alterum*, dicens quod alterum ad alterum clamare, in hoc declaratur, quoniam Theorias Sanctas ipſi primi ſecundis tradant; vnde alter Seraphim clamabat ad alterum, quia petebat ab eo doceri. Hinc ſecundum D. Dyoniſium etiam in quolibet ordine ſunt Angeli ſuperiores, & inferiores; ergo & in quolibet ordine datur ſpecifica differentia. Neq; dicas quod differunt in gratuitis,conueniunt verò ſpecificè in naturalibus;nam idem ego dicam de ordinibus,& poſtea de Hierarchijs, & deniq; contra te inferam nullam dari in Angelis ſpecificam differentiam. In re igitur tam incerta, & cuius certam coniecturam nullam habemus,ſatius eſt ſecundum poſitas congruentias, & rationẽ naturaliter philoſophari, & dicere Angelorum ſpecies numero Angelorum æquari.

Obijcies primo ad probandum omnes Angelos eſſe eiuſdem naturæ ſpecificæ, multas authoritates Sanctorum Patrum, qui videntur loqui de Angelis, ſicut de hominibus, nam D. Baſilius lib. 3. contra Eunomium in principio ait: *Angeli omnes ſicut appellationis vnius, ita eiuſdem ſunt naturæ inter ſe.* D. Athanaſius in quæſtione ad Antioch. quæſt. 3. dicit, quod *Dęmon ab Angelo eſſentia non differt, ſed voluntate*. Et q.4. *Angelorum*, inquit, *Archangelorum*, &c. *vna eſt eſſentia, ſicut vna eſt eſſentia hominum.* D. Damaſc. lib. de decret. & placit. cap. 7. ait: *incorpoream eſſentiam appello animam, Angelum, Dęmonem, vnumquodque enim iſtorum ſpecies eſt infima:* D. Anſelmus lib. 2. cur Deus homo cap. 21. dicit: *Angelos eſſe eiuſdem naturæ, licet non ſint eiuſdem generis, ſicut homines, nec enim ſunt omnes Angeli de vno Angelo, ſicut omnes homines de vno homine.* Eodem modo de Angelis loquuti ſunt multi alij, vt D. Gregorius Niſſenus, Nazianzenus, & alij.

Reſpondeo primo, quod quamuis aliqui ex Patribus inclinare videantur ad affirmandum omnes Angelos ad eamdem ſpeciem, ſicut homines, pertinere, in hac materia non eſt magni momenti eorum authoritas, quia de re tam incerta, quæ ad aliquod fidei dogma

ma

Digitized by Google

ma non pertinet, loqui potuerunt modo noſtro captui accommodatiore; qualis eſt, vt de Angelis, ſicut de hominibus ſecundum naturam diſcurramus.

Reſpondeo 2. Sanctos Patres non conſideraſſe naturam Angelicam ſecūdum proprias differentias vnius Angeli ab alio; ſed ſolum conſideraſſe in ipſis gradum intellectualis naturæ, & à materia omnino abſtractæ; loquutos autem fuiſſe de Angelis ſecundum gradum naturæ intellectualis tanquam de vna ſpecie inſtar humanæ, quia ſicut id, in quo homines conueniunt, eſt in eis perfectiſſimum, ita Angeli in eo maximè conueniunt, quod in eis ad perfectionem ſimpliciter pertinet, vt eſt gradus intellectualis naturę à materia omnino abſtractæ; & hoc præſertim quia de ſubſtantia Angelorum id ſolum nouimus; & hęc quidem ſolutio dari poteſt authoritatibus D. Baſilij, D. Athanaſij, & D. Anſelmi. Ad authoritatem verò D. Damaſceni dici poteſt, quod non loquitur de tota natura Angelica, ſed de aliqua particulari natura, quæ poteſt dici ſpecies infima, vt patet conſideranti; nam ibi, & Dęmonem vocat ſpeciem infimam contradiſtinctam à ſpecie Angeli.

Obijcies 2. ad idem probandum; Angeli inter cætera entia ſunt maximè Deo propinqui, ergo magis inter cætera entia debēt participare vnitatem; patet conſequentia, quia Deus ſummè vnus eſt, & vnitas pertinet ad perfectionem; ſed maior eſt vnitas inter ea, quæ differunt ſolo numero, quam inter ea, quæ differunt ſpecie; ergo cum natura Angelica ad vnitatem Dei æqualem, videlicet numericam cum pluralitate perſonarum peruenire nō potuerit, dicendum eſt, quod ſaltem peruenerit ad vnitatem ſpecificam cum pluritate indiuiduorum, quia hæc poſt numericam maior eſt.

Reſpondeo primo, quod Angeli inter cætera entia ſunt maximè Deo propinqui, non tanquam vna natura ſecūdum ſpeciem, ſed tanquam vna natura ſecundum genus; vnde ſicut Deo omnes ſimul ſumpti appropinquant; ita participant vnitatem; quare, cum appropinquent ſicut vna natura ſecundum genus, non poſſunt habere vnitatem ſecūdum ſpeciem; maxima autem propinquitas ad Deum Angelis tanquam vni naturæ ſpecificæ non competit, niſi ratione ſupremi Angeli; vnde colligi nequit, quod omnes Angeli habeant vnitatem ſpecificam

cum

Digitized by Google

cum pluralitate indiuiduorum.

Reſpondeo 2., quod ſpecifica vnitas cum pluralitate indiuiduorum non dicit perfectionem, nam iſtam reperimus in entibus imperfectiſſimis, in entibus verò perfectioribus, vt ſupra innuimus, inuenimus vnitaté ſpecificam cum numerica iunctã, vt in Sole; quare multò congruẽtius iudicamus ponere in Angelis vnitatem genericam cum pluralitate ſpecierum, quam ſpecificam cum pluralitate indiuiduorum, quia illa maiorem arguit perfectionem quam iſta.

Obijcies 3. in natura Angelica eſt impoſſibilis multiplicatio ſpecierum, ergo vnica tantum datur ſpecies, probatur antecedens, quia non eſt imaginabile per quid differant illæ ſpecies, cum quælibet eo ipſo, quod ſpiritualis eſt, ſit intellectua; & à materia omnino abſtracta. Confirmatur quia ſubſtantia ſpiritualis eſt diſtincta in duos gradus, rationalem ſcilicet, & intellectualem, ſed rationalis non poteſt multiplicari ſecundum ſpeciem, ergo neque intellectualis hanc multiplicationem admittere poterit.

Reſpondeo negando antecedens, ad probationem dico, quod cum quilibet Angelus finito modo participet gradum intellectualem, non excludit aliam ſubſtantiam ſuperiorem, quæ perfectiori modo gradũ intellectualem participet, ſecundum quod differentia inter ſpecies Angelorum poteſt inueniri. Ad confirmationem cum Ægidio nego paritatem de Angelis, ſiuè de natura intellectuali, & de animabus, ſiuè de natura rationali, quia animæ noſtræ tenent infimum gradum in genere ſubſtantiarũ ſpiritualium, & propter hoc tenent eundem gradum; nam quod dicitur per ſuperabundantiam vni ſoli conuenit, ſed Angeli non tenent infimum gradum, nec conſequenter eumdem gradum; quare non ſequitur quod in Angelis non poſſint ſpecies multiplicari, ſicut non poſſunt in animabus.

Obijcies 4. ad probandũ quod in Angelis ſub vna ſpecie dentur plura indiuidua, quia ſi in illis non reperirentur plura indiuidua eiuſdem ſpeciei non eſſet in ipſis amicitia, & ſocietas amabilis, ſicuti debet eſſe, quia inter ea, quæ differunt ſpecie, talis ſocietas non eſt, vt patet in homine, qui ſocietatem amabilem in ſolis indiuiduis ſuæ ſpeciei inuenit.

Reſpondeo negandò ſequelam, ad probationem dico, quod in ani-

animantibus diuerſarum ſpecierum non datur amabilis ſocietas, quia non participant rationem intelligendi, carent libertate, & habent magnam diſtinctionem humorum, & complexionum, alia alijs delectantur, & vnumquodque in ſuum obiectum mouetur; hæ autem imperfectiones non reperiuntur in Angelis, quia ſunt intellectuales, & cognitione veritatis delectantur; vnde quantumcumque ſint diuerſarum ſpecierum, ex quo tamen poſſunt ſibi mutuò ſuos reuelare conceptus, eſt inter eos ſocietas, & magna iucunditas. Ad id vero, quod additur de homine, dico, quod nō inuenit ſocietatem amabilem in alijs animantibus, quia iſta non participant rationem intelligēdi, & capacia non ſunt amicitiæ; At ſi homo haberet ſocium Angelum, & poſſet ipſum eſſentialiter intueri, & ſibi inuicem ſuos reuelare conceptus, multum gauderet de eius ſocietate, & fortè magis, quam de ſocietate alterius hominis. Addi etiam poteſt, quod in vno homine ſecūdum ea, quæ videmus in hoc naturę curſu, non poteſt eſſe perfecta operatio, ideo gaudet de conſortio eiuſdem ſpeciei, quo indiget ad ſuā perfectam operationem; propter hoc enim dixit Dominus: *non eſt bonum hominem eſſe ſolum*. At in Angelis non datur hæc operatio imperfecta, quæ indigeat conſortio eiuſdem ſpeciei; nam multo magis Angelorum operationes perficiuntur per conſortium alterius ſpeciei; ſuperior enim Angelus inferiorem poteſt purgare, illuminare, & perficere; vnde magis debēt Angeli gaudere de conſortio diuerſarū ſpecierum, quam eiuſdem.

Obijcies 5. multi Angeli deputantur ad idem miniſterium cuſtodiendi homines; ergo illi ſaltem ad eandem ſpeciem pertinebunt; probatur conſequentia, quia qui in miniſterio conueniunt, debent etiam cōuenire in natura, ne ignobilior in officio nobiliori æquetur.

Reſpondeo negādo conſequentiam, ad probationem dico, quod illi, qui conueniunt in miniſterio, debent conuenire omnino in natura, quando miniſterium illud eſt quaſi proprietas fluens à natura, ſecus autem quando miniſterium eſt ad beneplacitum alterius; quare cum in Angelis miniſterium cuſtodiendi homines ſit ad beneplacitum Dei, non poteſt inferri, quod omnes, qui deputantur ad hoc miniſterium ſint eiuſdem ſpeciei.

ciei. Nec eſt abſurdũ, quod ignobilior in natura nobiliori æquetur in officio, quia omnes ſunt adminiſtratorij ſpiritus; vt ait D. Paulus.

Obijcies 6. in corporalibus datur pluralitas ſecundum ſpeciem, & ſecundum numerum, ergo multò magis debet dari in ſpiritualibus, probatur conſequentia, quia in rebus nobilioribus, quales ſunt ſubſtantiæ ſpirituales, Diuina bonitas ſe magis diffundit, quam in ignobilioribus, quales ſunt ſubſtantiæ corporales; maior autem diffuſio Diuinæ Bonitatis eſt, vbi reperitur pluralitas ſecũdum ſpeciem, & ſecundum numerum.

Reſpondeo negando cõſequentiam, ad probationem dico, quod Diuina Bonitas eſt quidem magis diffuſa in ſpiritualibus, quam in corporalibus, ſed hæc diffuſio attendenda eſt in ordine eſſentiali, & per ſe, & quia in pluralitate ſpecierum talis ordo eſſentialiter, & potiſſimè relucet; propterea in ſpiritualibus ſolum pluralitas ſecundum ſpeciem reperitur.

Obijcies 7. cum Suarez; ad ornatum aulæ Principis pertinet, vt in omni ordine, ſeu gradu perſonarum ſit aliqua multitudo cum æqualitate, vt cum maiori proportione poſſint eiſdem miniſterijs inſeruire; ergo dicendum eſt Deum propter ornatum aulæ ſuæ multiplicaſſe Angelos, vel ſub omnibus, vel ſub aliquibus ſpeciebus.

Reſpondeo antecedens eſſe verum in aula hominum, non verò in aula Dei; nam magis ornatur aula Dei per tot miniſtros inæquales, quam per multos æquales; aula verò hominum per miniſtros æquales ornatur propter imperfectas vires vniuſcuiuſque; quia totum ſuum miniſterium non poteſt vnus tantum perficere, vnde quod deeſt vnicuique in viribus, ſuppletur per conſortium ſimilis.

Obijcies 8. cum eodem: inter Beatos inueniuntur aliqui omnino æquales in gratia, & in viſione Beata, vt de pueris decedentibus cum ſolo Baptiſmo, & de Sanctis Innocentibus videtur certum, ergo dantur ſubſtãtiæ ſeparatæ omnino æquales in eſſentia ſpecifica; probatur conſequentia; quia iſti homines beati ſucceſſerunt in locum Angelorum, ergo ſi ſunt in loco æquali neceſſe eſt Angelos pariter in gratia, vel fuiſſe, vel futuros fuiſſe æquales, ſi ſtetiſſent; ſed Angelis data eſt gratia ſecundum proportionem naturæ, ergo æquales neceſſariò fuerunt Angeli in natura.

Reſpondeo negãdo cõſequentiam

tiam, ad probationem dico, quod homines dicuntur ſuccedere in locum Angelorum, & ipſorum reparare ruinas, non quia homines tantam gratiam, aut gloriam præcisè conſequantur, quantam habuiſſent Angeli, qui ceciderant, quia ſi hoc eſſet, Beata Virgo non eſſet longè ſuperior omnibus Angelis; ſed quia abſolutè ſuccedunt homines in ſedes Angelorũ, vnuſquiſque ſecuudum ſuam gratiam, & gloriam, vndè bene poſſunt duo homines, vel plures in ſedibus Angelorum inęqualibus, cum æquali gloria reperiri; quare in forma, admiſſo antecedenti, negatur conſequentia.

Obijcies 9. D. P. Auguſtinus in Enchyridion cap. 28. aſſignans cauſam quare homo ſit reparatus, & non Angelus, dicit hoc ideo fuiſſe, quia tota natura humana cecidit, non autem tota natura Angelica; ſed ſi quilibet Angelus vnam ſpeciem conſtitueret, multæ totæ naturæ Angelicæ cecidiſſent, ergo debuiſſet Deus Angelos reparare, ſicut homines reparauit.

Reſpondeo primo quod nõ eſt tota cauſa, quare homo fuit reparatus, & non Angelus, quia ſcilicet perierat tota ſpecies, ſed multæ aliæ cauſæ aſſignantur; nam ſecundum D. Damaſcenum lib. 2. cap. 3. quod eſt hominibus mors, hoc eſt Angelis caſus; nam ſicut homines poſſunt ſolum mereri, & penitentiam agere ante mortem, non poſt, ita Angeli poſſunt mereri, vel demereri ante caſum, non poſt.

Reſpondeo 2. cum noſtro Doctore, quod verba D. P. Auguſtini non ſunt referenda ad totalitatem reſpectu eiuſdem naturæ; ſed ad totalitatem reſpectu eiuſdem glorię; cum enim ad eamdẽ gloriã ordinentur homines, qui ſunt omnes eiuſdem ſpeciei, & Angeli, qui ſunt diuerſarũ ſpecierum; tota natura humana contradiſtinguitur à tota natura Angelica per comparationem ad gloriam; & ſic eſt verum, quod tota natura humana à gloria ceciderat; non autem tota natura Angelica, & ideo ruina hominum reparabilis fuit, ſecus ruina Angelorum. Ex hoc autem nihil poteſt inferri contra nos, vt conſideranti patebit.

Digitized by Google

THEOREMA XVI

Inter formas Angelicas, & animam humanam nedum differentia ſpecifica, verum etiam generica oſtenditur.

ORigenes in lib. quem fecit de principijs, docuit ſpiritua-les ſubſtantias à Deo factas, eſſe pro diuerſitate peccatorum vſque ad terminos, ad diuerſa corpora quaſi ad vincula demerſas; ita refert D. P. Auguſtinus 11. de Ciuit. Dei cap. 22. vnde per Origenem, quod aliquæ ſpirituales ſubſtantiæ ſint vnitæ corporibus, & aliquæ his corporibus, aliquæ illis, ex diuerſitate peccatorum prouenit. Quare cum rectè agere, & peccare non diuerſificet ſpeciem, ex præfato dicendi modo infertur, quod Angeli ſint eiuſdē ſpeciei cum ſubſtantia ſpirituali, quæ eſt anima noſtra, & quæ ob ſola peccata corpori eſt mācipata.

Hic tamen eſt manifeſtus error, contra ipſam philoſophiam, nam anima rationalis eſt forma informans talis corporis corruptibilis, Angelus autem eſt ſubſtātia completa per ſe ſubſiſtens. Nobis ergo non eſt deſcendendum in ſtabilienda ſpecifica differentia inter Angelum, & animam rationalem: ſed ſolum explicare oportet, quāta ſit iſta differentia, & vnde ſit deſumenda. Quod vt præſtemus.

Obſeruandum cum Ægidio in 2. ſent. diſt. 3. par. p. q. 2. art. 5. quod cum formæ ſint ſicut numeri, eo modo oportet quærere differentiam inter formas, ſicut ipſam inter numeros inuenimus. Omnis autem differentia inter numeros (de ſpecifica loquimur) deſumitur, vel ab inæquali diſtantia ab vnitate, vel ab inequali multitudine vnitatum, quas continent, vt de ſe patet, eodem ergo modo dicendum, quod omnis differētia inter formas deſumi debet vel ab inæquali diſtantia ab actu puro, vel ab inæqualitate potentialitatis, & actualitatis, quas in ſua eſſentia includunt; nulla etenim forma à potentialitate eſt libera præter primam, & vnaquæque formam primam participat. Igitur differentia inter Angelum, & animam rationalem tanquam ex prima radice à maiori, vel minori diſtantia ab actu puro, vel a maiori, vel minori potentialitate, & actualitate deſumi debet; quia tamen differentiæ ſubſtantiales non ſunt nobis omnino notæ, non inficior,

quin

quin velut à poſteriori, & ab extrinſeco ſpecificam differentiam inter Angelum, & animam humanam poſſimus aliunde deſumere; videmus enim, quod anima eſt vnibilis corpori, intelligit diſcurrendo, perficitur ab inferioribus, eſt maximè vertibilis ad exprimẽdos ſuos cõceptus; indiget corpore, habet virtutes organicas, & non poteſt ſtatim vti libero arbitrio, quæ imperfectiones non reperiuntur in Angelis; vnde ex iſtis poſſumus deſumere differentiam inter ipſos, & animam, ſed vt dixi ſolum ab extrinſeco, & à poſteriori; nam reuera omnes iſtæ diffentiæ ſunt accidentales; & à ſubſtantiali, quæ dicit tantam potentialitatem, & actualitatem, tantamque diſtantiam à primo ente, ducunt originem; per hoc enim eſt anima vnibilis corpori, & non Angelus, quia infima in ſpiritibus coniunguntur corporibus; & propter ſui vnionem cum corpore ſuam perfectionem acquirit per corpus; ad exprimendum ſuum conceptum indiget corpore, habet virtutes organicas; nec ſtatim poteſt vti libero arbitrio. Inſuper, quia minus, quam Angelus, habet de actualitate, minus de lumine intellectuali participat, & ſic intelligit diſcurrendo, & quia non ita clarè cognoſcit cognoſcenda, eſt vertibilis magis quam Angelus.

Hinc colligi poteſt nedum vnde ſit deſumenda differentia inter animam, & Angelum; ſed etiam quãnta inter ipſos differẽtia intercedat; nam quantũ licet ex differentijs accidentalibus argumentari, ab Angelo ad animam humanam mutatur notabiliter gradus, & quidem non ſolum ſufficienter ad ſpecificam differentiam, verùm etiam ad genericam; vt expreſsè docet Ægidius in 2. ſent. vbi ſup.

Probatur; nam quando in formis tanta eſt diuerſitas, quod vna, vel eſt perfectio materiæ, & non alia, vel dependet ſecundum eſſe à materia, & non alia, vel vna educitur de potentia materiæ, & non alia, vel denique vna complet totum appetitum materiæ, & non alia, ſemper tales differentiæ arguunt differentiam in genere ſaltim propinquo; quod ſic oſtenditur; nam etiam de corporibus cęleſtibus ſi ſolus exiſteret Sol, adhuc iſte differret genere ab Angelo, ab anima, & à rebus materialibus, non ob aliam rationem, niſi quia haberet materiam partem ſui compoſiti, quod Angelo non conuenit; ſecundum eſſe dependet à corpore, quod animæ rationali

non competit, & compleret totum appetitum ſuæ materiæ, quod iſtis materialibus non poteſt competere; ſignum eſt ergo, quod quando inter formas aliqua ex præfatis differentijs reperitur, genericam, nedum ſpecificam differētiam inter ipſas arguere poſſumus. Cum ergo ab Angelo ad animam rationalē ita notabiliter mutari gradum inueniamus, quod anima eſt perfectio materiæ, & non Angelus, manifeſtè concludere poſſumus, quod genere, nedum ſpecie differant.

Obijcitur primo, ſi Angelus, & anima differrent ſpecie, vel genere, mediaret Angelus inter Deum, & animam, ſed hoc eſſe non poteſt, quia ex ſententia Sanctorum Patrum nihil eſt mediū inter animam, & Deum, & vt habetur in libro de bona fortuna, nihil eſt ratione melius, niſi Deus; ergo non differt Angelus ſpecie ab anima humana.

Reſpondeo diſtinguēdo ſequelam; mediaret Angelus inter Deū, & animam, quantum ad iuſtificationem per gratiam, nego ſequelam, ſecundum dignitatem, & nobilitatem naturæ, concedo ſequelam; quando autem Sancti Patres dicunt, nihil eſſe medium inter animam, & Deum, loquuntur quātum ad iuſtificationē per gratiam, in quo ſenſu illud eſt verum, nam Deus immediatè infundit gratiam cuilibet animæ ſanctæ, nō autem loquuntur quantum ad nobilitatem naturæ, quia quantū ad iſtam, cū Angeli ſint hominibus ſuperiores, mediant inter Deū, & animā.

Inſtabis ex D. P. Auguſ. in lib. de quantitate animæ cap. 34. dicente; *quemadmodum fatendum eſt animam humanā non eſſe Deum, ita præſumēdum, nihil inter omnia, quæ creauit, Deo eſſe propinquius*: ergo per D. Patrem ſolus Deus eſt anima nobilior, quod idem repetit lib. 83. q. q. 54. dicens: *nihil eſt melius rationali anima, niſi Deus.*

Reſpondeo primo dictum illud D. P. Aug. lib. de quantitate animæ, intelligendum eſſe ſecundum immediatā habitudinē ad Deum, vel ad vltimum finem, & vt ad Legislatorem, & Supremum Dominum, quo ſenſu verum eſt, nihil inter omnia creata Deo eſſe propinquius.

Reſpondeo 2. dictum illud 83. quæſt. intelligendum eſſe de abſoluta perfectione, quæ, penſatis omnibus tam gratiæ, quam naturæ donis, alicui conuenit, in quo ſenſu videlicet ſecundum abſolutam comparationem, verum eſt nihil eſſe melius rationali anima, niſi

Digitized by Google

niſi Deum; quia datur anima humana, nimirum Chriſti Domini, quæ abſolutè omnes excedit Angelos, vt ibidem docet idem Sanctus Doctor; quamuis ſi ad ſingulas animas comparatio fiat, aliquid infra Deum melius eſſe poterit, quam aliqua anima. Cæterum Angelos eſſe anima humana nobiliores ſecundum perfectionem præcisè ſpectatam, idem auctor eſt Aug. lib. 11. de Ciuit. Dei cap. 5. aſſerens: *Angelica natura omnia cętera, quæ Deus condidit, natura dignitate pręcedit.*

Obijcies 2. illa ſpecificè conueniunt, quorum eſt idem finis ſecundum ſpeciem, ſed Angeli, & animæ non ſolum eſt idem finis ſecundum ſpeciem, ſed etiam ſecundum numerum, ergo ſpecificè conueniunt.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem, ſi finis ſit naturalis, & proximus, concedo maiorem, ſi verò ſit ſupernaturalis, & gratuitus, nego maiorem; & ad minorem dico, quod Angelus, & anima habent eundem finem non ex natura, ſed ex gratia, vnde nihil concluditur.

Obijcies 2., quæ ſunt perfectibilia eadem perfectione ſecũdum ſpeciem ſpecificè conueniunt, ſed Angelus, & anima ſunt perfectibiles eadem perfectione ſecũdum ſpeciem, quia tam Angelus, quam anima poſſunt perfici per gratiam, & gloriam, ergo ſpecificè conueniunt.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem, ſi illa perfectio ſit naturalis, vel ſequens formam, concedo maiorem, ſi verò non eſt naturalis, vel non ſequitur formam, nego maiorem, poteſt enim contingere, quod id, quod per naturam eſt corruptibile, reddatur per gratiam incorruptibile; & ſic quod genere ab alio differt, eãdem perfectionem, quæ alteri competit, poteſt habere per gratiam; quamuis igitur Angelus, & anima ad eãdem perfectionem gratiæ comparentur, quia tamen gratia, nec Angeli, nec animæ naturam ſequitur, ſed ſolum liberalitatem Dei, ex hoc nequit argui identitas ſpecifica inter Angelũ, & animam.

Obijcies 4. quæ habent eandem operationem ſecundum ſpeciem, habent eandem naturam ſecundum ſpeciem; ſed Angelus, & anima habent eandem operationem ſecundum ſpeciem, nempe intelligere, ergo habent eandem naturam ſecundum ſpeciem, maior eſt certa, minor probatur, nam intelligere Angeli, & animæ ſolum differunt ſecundum magis, &

minus

minus perfectum; quæ ex cōmuni conſenſu omnium non variant ſpeciem.

Reſpondeo negando minorem, immo tantum abeſt, quod intelligere animæ,& Angeli ſit eiuſdem ſpeciei, vt nec intelligere omnium Angelorum ſit eiuſdem ſpeciei;ad probationem dico, quod magis, & minus ſecundum eundem gradum eſſentiæ non diuerſam faciat ſpeciem, ſecus verò, ſi interueniat ſecūdum alium, & alium gradum eſſentiæ; poteſt enim contingere, quod vna anima, melius quā alia intelligat, quia ſcilicet eſt vnita corpori melius complexionato; quod docuit Philoſophus 2. de anima dicēs: *moles carne apti mente*; iſtud ergo magis,& minus perfectum non facit diuerſitatem in ſpecie, nec in natura; quia iſta maior,vel minor perfectio non eſt per ſe, & principaliter ex ipſa forma; at quando maior, vel minor perfectio principaliter, & per ſe oritur ex ipſa forma, ſeu natura,vt contingit in intelligere Angelorū, quod vniuſcuiuſque Angeli naturam ſequitur; tunc magis, & minus perfectū diuerſificat ſpeciem. Cum ergo Angelus, & anima habeant intelligere differens ſecundum magis, & minus perfectum in diuerſis gradibus eſſentiarum, & cum talis differētia ſit adeò notabilis, quod anima diſcurrendo intelligit,& in intelligēdo per ſenſibilia perficitur, nec quantumuis ſeparata poteſt attingere modum intelligendi, quem habet Angelus; arguere poſſumus inter Angelum, & animam, nedum ſpecificam differentiam in natura, ſed etiam genericam, vt oſtendimus.

THEOREMA XVII.

Radix indiuiduationis, ſeu ſingularitatis in creaturis corporeis eſt materia ſignata.

Docet hoc Ægidius in quolib. primo quæſt. 11.; quia verò creturæ corporeæ dupliciter, vt inquit ipſemet Doctor, poſſunt conſiderari, quia videlicet quædam ſunt purè corporeæ, in quibus formę merè materiales vniuntur; quædam autem ſunt compoſitæ ex corpore, & ſpiritu, vt ſunt homines, idcirco prius iuxta doctrinam Ægidij formarum materialium, deinde ſpiritualium indiuidua-

uiduationem explicauimus.

Eſt igitur obſeruandum quod cum indiuiduatio nihil aliud ſit, quã ratio implurificabilitatis, ſeu ſingularitatis, per id ſolum materialis forma poterit indiuiduari, per quod ſingularis, & implurificabilis poteſt reddi. Ratio autem, quæ formam materialem poteſt reddere ſingularem, eſt duplex, formalis videlicet, & fundamentalis, ſeu originatiua; formalis eſt ipſa vnitas ſingularis formæ, ſiue hæceitas; fundamentalis eſt radix, ſeu principium, vnde talis vnitas, ſeu hæceitas fluit. De prima eſt certum, quod formis materialibus competit ab intrinſeco, & non per aliquid ſuperadditum; nam ſi formæ materiales formaliter eſſent ſingulares, & hæ formæ per aliquid ſuperadditũ, vel iſtud eſſet ſubſtantia, vel accidens, non accidens, quia cum forma ſingularis immediatè compararetur ad eſſe, ſi forma ſingularis formaliter includeret accidens ad recipiendum eſſe non compararetur ſola ſubſtantia immediatè, ſed ſubſtantia cum accidente; immo potiori iure cõpararetur ad eſſe accidens, quam ſubſtantia; nam cum eſſe ſit ſolius ſingularis, eo ipſo, quod ſingularitas formaliter proueniret ab accidente in ſubſtantia, immediatius coniungeretur exiſtentiæ accidens, quam ſubſtantia; hæc enim totam rationem recipiẽdi exiſtentiam ab accidente reciperet. Nec poteſt eſſe ſubſtantia, quia de illa ſubſtantia ſuperaddita formæ materiali, ad hoc vt reddatur ſingularis, poteſt inquiri, an ipſa ſit ſeipſa ſingularis formaliter, an per aliud; ſi per aliud in infinitum abibimus; ſi ſe ipſa tunc ſic arguo, nulla eſt neceſſitas multiplicandi ſubſtantias ad reddendam ſingularem ſubſtantiam formaliter, nam admittitur ſubſtantia, quæ eſt ſingularis ſeipſa formaliter, ergo malè ſuperadditur ſubſtantia ad hoc vt reddatur forma materialis ſingularis formaliter.

De ſecunda verò, ideſt de principio, ſeu radice vnde ſingularitatem formalem accipit forma, res maximè controuerſa eſt inter Doctores. Quia tamen non libet in preſenti omnes ſentẽtias examinare, ſed tãtum noſtram proponere, & explicare, omiſſis aliorum opinionibus, noſtri Doctoris ſententiã amplectimur; & dicimus principium, ſeu radicem, vndè in formas materiales formalis ſingularitas fluit, eſſe materiam ſignatam.

Et quidem quod à materia tanquam à radice ſingularitas materialis formæ proueniat, ſignificatum

tum videtur ab Ariſtotele lib. p. de Cęlo, & mundo t. 92. vbi habet: *cum dico Cælum, dico formam, cum dico hoc Cælum, dico materiam;* per hæc enim verba, vt conſideranti patebit, manifeſtè declarat, quod forma ſecundum ſe conſiderata non habet, quod ſit hæc, & ſingularis, ſed à materia in ipſa tanquam ex prima radice ſingularitas prouenit; nam ſi dicere Cęlum eſt dicere formam, cum Cęlum ſecundum ſe quid indiuiduum, & ſingulare non dicat, manifeſtum pariter eſt, quod forma ſecundum ſe conſiderata ſingularitatem non habet. Et ſi dicere hoc Cęlum eſt materiam dicere, cum hoc Cęlum quid ſignatum, & ſingulare ſignificet, euidens pariter ſit, quod ſingularitas in creaturis materialibus à materia prouenit.

Quod etiam naturalis ratio videtur concludere, nam cum forma materialis non comparetur ad eſſe niſi per ordinem ad materiam, in qua recipitur, neceſſe eſt quod per ordinem ad eãdem materiam ſingularitatem prius intelligatur habere; cum enim exiſtentia ſolum ſit ſingulariũ, ante debet ſupponi ſingularis forma, quam recipiat exiſtentiam; non eſt autem aſſignabile, vnde hanc ſingularitatem acquirat, niſi materiam reſpiciamus; ipſa enim ſecundum ſe ſingularitatem non dicit, nam ſi hoc eſſet, non poſſent formæ materiales plurificari numero, quin ſpecie etiam remanerent plurificatæ. Nec poteſt ad agens recurri, quin ordo ad materiam includatur; nam cum forma, vt ab agente ſit actio agentis, nunquam intelligi poteſt hęc forma, vt ab agẽte, niſi per ordinem ad hanc materiam, in qua recipitur, quia nunquam eſſe poteſt hęc actio agẽtis, niſi ſit hæc materia, quæ ipſam recipit. Igitur cum non ſit aliud aſſignabile, vnde forma ſingularitatem habeat preter materiã, dicendum eſt principium radicale ſingularitatis in formis materialibus eſſe materiam.

Diximus autẽ principium iſtud eſſe materiam non vtcumque, ſed ſignatam, quia licet forma poſſit ſecundum ſe ad nudam materiam comparari, & ſic per nudam materiã reddi indiuidua; tamen quia hoc naturaliter non contingit, ſed ſemper forma materialis recipitur in materia quanta; hinc eſt quod materia ſecundum ſe tantum ſpectata principium indiuiduationis non dicitur, ſed materia ſignata. Et quidẽ rectè, nam eo ipſo, quod hæc pars materiæ non eſt illa, forma

ma recepta in hac parte materiæ nō erit idem, quod forma recepta in illa, nō quod differat in eo, quod forma, ſed quod differat in eo, quod hæc forma, quod eſt formā eſſe ſingularem, & indiuiduam.

Sed quæres quid eſt materia ſignata? Reſpondeo eſſe materiam cum hic, & nunc, ideſt hanc partem materiæ in hoc tempore; & hanc dicimus eſſe principium radicale ſingularitatis in formis materialibus. Nam reuera forma, quæ eſt in hac parte materiæ in hoc tempore quamdam habet incommunicabilitatem, quæ eſt precipua ratio indiuiduationis. Poſsūt quidem in hac eadem parte materiæ ſucceſſiuè plures formæ introduci, ſed quamdiù eſt ibi talis forma, non poſſunt; poteſt etiam ſucceſſu temporis in hac parte materiæ introduci forma ſimilis iam deperditæ, ſed illa non erit eadem numero cum deperdita, quia quorum ſubſtantia deperit, non redeunt eadem numero, vt habetur 2. de generatione t. cap. 70. materia ergo ſignata, ſiuè materia cum hic, & nunc facit, quod forma nullo modo ſub tali eſſe poſſit plurificari, quod eſt eſſe indiuiduam, & ſingularem.

Hinc tamen grauis difficultas inſurgit; nam cum materia ſignata dicat materiam quantam in hoc tempore, quæ ſunt accidentia; ad indiuiduationem formarū materialium videtur facere accidens, hoc autē eſſe nō poteſt, nam ſic indiuiduum non eſſet in genere ſubſtantiæ, nec de ipſo eſſentialiter prædicaretur ſubſtantia, immo in nullo eſſet prædicamento; nam aggregatum ex ſubſtantia, & accidente in nullo prædicamento eſſe poteſt.

Pro cuius ſolutione Aduerto, quod ſola quantitas eſt illa, quæ ſe ſola habet indiuiduationem in entibus, nam cum ipſa habeat partes, de ſe habet, quod ibi ſint plura numero, & idem ſpecie, vt ſi intelligatur lineam rectam diuidi in duas partes, erunt plures partes lineæ numero, ſed ſpecie erunt eędem. Propter hoc ipſa quantitas poteſt coōparari ad indiuiduationem ſubſtantiarum, tribuens enim partes materiæ efficit, quod primum ſubiectum in ſe ipſo diuerſitatem admittat, & conſequenter diuerſis formis ſubijci poſſit. Quia tamen ſecundum curſum naturæ videmus, quod in eadem parte materiæ ſucceſſiuè plures formæ recipiuntur, & videtur abſurdum aſſignare pro radice incommunicabilitatis id, quod reuera eſt cōmune; præter quantitatem neceſ-

ſe eſt dicere, quod ſubdi mutationibus temporis ad indiuiduationis radicem pariter requiratur; ex quibus completur ratio materiæ ſignatæ, ſiuè materiæ cum hic, & nunc. Quamuis autem vt diximus ad complendum indiuiduationis principium, hæc accidentia cooperentur; non licet tamen inferre, quod radix indiuiduationis quid aggregatum ex ſubſtantia, & accidente importet, nam licet materia habeat partes per quantitatem, & ſubdatur variationi, & mutationi, quatenus eſt coniuncta alijs accidentibus; verè tamen ipſa eſſentia materiæ eſt extenſa, & habet partes, & verè mutationibus, & variationibus eſt ſubiecta, licet hæc omnia per aliud habeat; nec materia extenſa dicit aliud, quam materiam, licet dicat hoc, ipſam habere per aliud, nec similiter materia variationibus ſubiecta aliud, quam materiam importat, quamuis variationibus ſubijciatur per aliud. Quare quod materia ſit ſignata, ſiuè cum hic, & nunc, ad ipſam eſſentiam materiæ debet referri; licet hæc omnia per aliud habeat. Hinc apparet falſum eſſe, quod ſi accidens faceret ad indiuiduationē formarum, indiuiduum nec eſſet ſubſtantia, nec in aliquo prædicamento collocaretur; nam indiuiduum conſtans ſignata materia, non eſt aliquid aliud, quam ſubſtantia, & nihil eſt de compoſitione indiuidui, quod non pertineat ad prædicamentum ſubſtantiæ. Poterit ergo ſignata materia eſſe radix ſingularitatis in entibus materialibus, abſque eo, quod cogamur à prædicamētis indiuiduum excludere, prout ratio in cōtrarium contendebat.

Nec mirum videri debet, nam ſi ſemel admittatur, quod res prædicamentales per ea, quæ ipſis cōpetunt per aliud, traherentur extra ſuum prædicamentum, nihil in prædicamento poſſet reperiri, quia nulla res prædicamētalis eſt, cui non cōpetat aliquid per aliud; & ſic albedo, v.g. quæ eſt in pariete, in prædicamēto non eſſet, quia illa eſt albedo extenſa; quare ſi albedo extenſa diceret aliquid aliud, quam albedinē, eſſet quid aggregatū ex qualitate, & quantitate, & conſequenter non eſſet in prędicamento. Ad quod inconueniens euitandū dicere oportet quod eſſentiæ prædicamentalium rerum hoc habent, quod coniunctæ ſibi inuicem aliquid in ſe inuicem contrahant; nec propter hoc extra ſuum prædicamentum ponuntur; & ſic eſſentia albedinis

Digitized by Google

dinis quantitati coniuncta extenſa maneret, nec ipſa albedo extenſa præter ſuam eſſentiã aliquid aliud dicit; & ſimiliter in noſtro caſu eſſentia materiæ coniuncta quantitati, & alijs accidentibus acquirit, quod ſit extenſa, & taliter modificata, nec tamen materia extenſa, & taliter modificata aliquid aliud dicit, præter eſſentiam materiæ.

Ex quo etiã colligi poteſt, qua ratione à materia ſingularitas formalis in formam poſſit deriuari abſque eo, quod forma ſingularis aliquid aliud dicat præter ſeipsã; ex coniũctione ſiquidem ſui cum materia ſignata, quæ ſingularitatis eſt radix, eſſe ſingulare, & indiuiduum habet; ſicuti materia ex coniunctione ſui cum forma eſſe talis determinatæ ſpeciei acquirit, nec propter hoc materia talis ſpeciei aliquid aliud dicit, præter materiam. Dicamus igitur, quod quemadmodum forma coniuncta cum materia trahit materiam ad eſſe ſpecificum, nec propter hoc facit, quod materia aliquid aliud dicat preter ſeipſam; ſic materia ſignata formæ coniuncta trahit formam ad eſſe ſingulare, & indiuiduum, nec propter hoc forma ſingularis aliquid aliud dicit præter ſeipſam.

Quod verò ad ſecundam partem quæſiti attinet, dico breuiter, quod ſecundum naturæ curſum id, quod dictum eſt de formis materialibus, verificatur etiam de animabus rationalibus, quæ ſunt formæ ſpirituales, nam reuera animæ humanæ indiuiduantur per eſſe, quod acquirunt in materia, vel in corpore. Poſſet tamen Deus, ſi vellet, indiuiduare animas rationales, antequam reciperentur in corpore, quia cum non dependeant ſecũdum eſſe à materia, poſſet Deus dare animabus rationalibus tale eſſe, quale acquirunt in corpore; & ſic ipſas indiuiduaret. Ita Ægidius in 2. ſent. diſt. 3. par. p. q. 2. art. 3. in reſolut. dubit. 2.

Colliges ex dictis quod omnis forma materialis ſecundũ ſe multiplicabilis eſt; ex quo enim poteſt recipi in hac, & in illa parte materiæ, alia, & alia poteſt eſſe, & incommunicabilis, & non diuidua redditur per hoc ſolum, quod ſit in hac parte materiæ in hoc tempore. Si verò contingit quod ipſa, forma materialis nullo pacto multiplicetur, hoc erit, vel quia tota materia ſimpliciter conſtabit, vel tota materia ſua, per hoc enim in ſpecie vniuerſi non eſt niſi vnum vniuerſum, quia forma totius vniuerſi eſt recepta in tota materia ſimpliciter; & in ſpecie Solis vnus

Digitized by Google

tantum Sol reperitur, quia forma Solis recepta eſt in tota materia ſua, ſiue quia extra materiam informatam forma Solis, nulla pars materiæ reperitur, in qua naturaliter forma Solis poſſit eſſe. Cæterum formæ materiales ſecũdum ſe ſpectatæ, ex quo ſunt formæ receptæ in alio, quod in ſe diuerſitatem poteſt admittere, multiplicabiles ſunt, quia ſolum per ordinem ad ſubiectum, in quo recipiuntur, incommunicabiles reddi poſſunt.

Quęres, an formæ Angelicæ indiuiduentur, & quomodo? Dico, extra controuerſiam res prorſus eſt, quod formæ Angelicæ ſunt indiuiduatæ, & hoc aliquid; nam cum verè, & realiter exiſtant, ipſas eſſe indiuiduas neceſſe eſt, quia nihil per ſe exiſtens eſt vniuerſale, vt habetur 7. met. Nec facit difficultatẽ dicere tot eſſe ſpecies Angelorum, quot ſunt Angeli; quia hoc ſolum probat, quod vnaquæque ſpecies Angelorum in vnico tantum indiuiduo ſaluetur, non verò arguit non eſſe indiuiduationem in Angelis, nam ſicut ſi in genere animalis vnicus tantũ equus, & vnicus tantum homo reperiretur, adhuc homo, & equus differrent ſpecie, & numero; ita licet in ſubſtantijs ſeparatis non poſſimus inuenire niſi vnum Angelum ſub vna ſpecie, & quot Angelos nominamus, tot ſpecies prædicemus, adhuc tamen in ipſis erit indiuiduatio, & vnus ab alio differet ſpecie, & numero.

Dico 2. quod formæ Angelicæ indiuiduantur ſeipſis; ex quo enim ſunt à materia abſtractæ, & non in alio receptæ, ſed per ſe exiſtentes, ſeipſis ſunt hoc aliquid, & indiuidua.

Sed dices: Boetius in lib. de Trinit. circa principium ait: *In numero differentiam accidentium varietas facit*. Porphirius verò in prædicabilibus, cap. de ſpecie ait: *Indiuidua dicimus huiuſmodi, quoniã ex proprietatibus cõſiſtit vnumquodque eorum, quorum collectio nunquam in alio eadem erit*. Et denique Simplicius in lib. ſuper prędicamenta ait: *Numero autem differunt, quæcumque concurſu accidentium proprietatem ſuæ ſubſtantiæ determinauerunt*; ergo formæ Angelicæ non ſeipſis, ſed per accidentia debent indiuiduari.

Reſpondeo authoritatem omnium iſtorum ſolum conuincere, quod in materialibus ad indiuiduationẽ cooperantur accidentia, vt ſupra oſtendimus; non autem oſtendere, qnod indiuidua talia formaliter ſint per ipſa accidentia,

quia

quia tunc oporteret indiuiduum excludere à prędicamēto ſubſtantiæ. Et quamuis concederemus, quod in iſtis materialibus indiuiduatio eſſet accidentalis, quod ſolum aliquo modo eſſet verum, nō tamen hinc ſequeretur, quod indiuiduatio in Angelis eſſet ſimiliter accidentalis, cum ipſorum formæ ſint per ſe exiſtentes, & non in alio receptæ.

THEOREMA XVIII.

Nullatenus eſt poſſibilis materia prima purè ſpiritualis.

DIctum hoc eſt contra illos Theologos; qui affirmant de facto ſubſtantias Angelicas cōſtare ex materia ſpirituali; & habetur ex Ægidio in 2. ſent. diſt. 3. par. p. q. p. art. 1.; & ſic oſtenditur primo; quia impoſſibile eſt, quod dentur duæ primæ materię, quæ ſecundum ſua intrinſeca eſſentialiter differāt, cum enim materia prima ſit pura potentia non poteſt in ſe differētiā, & diſtinctionem admittere; de ratione enim puræ potentiæ eſt diſtare à Deo tali diſtantia, qua maior nec eſſe, nec intelligi poteſt, ſi ergo in pura potentia poſſet differentia reperiri, vna ex illis puta nobilior, purà potentia eſſe non poſſet, quia non diſtaret à Deo illa diſtantia, qua maior, nec eſſe, nec intelligi poteſt; haberet enim ignobiliorem materiam, quæ maiori diſtantia, quam ipſa diſtaret. Quod autem de ratione materiæ ſit taliter à Deo diſtare, probatur, quia Deus eſt actus purus, nec diſtare ab ipſo aliquod poteſt per hoc, quod eſt actus, ſed per hoc, quod actus ille habet potentiam admixtam; quare maior diſtantia à Deo colligitur à maiori, vel minori admixtione potentiæ, ſi ergo deueniamus ad potentiam puram omnem actum excludentem, cum iſta nihil actus habeat, per quod Deo poſſit appropinquare; talem diſtantiam à Deo importabit, qua maior nec eſſe, nec intelligi poteſt.

Sed dices fortaſſe, quod licet reperiri non poſſint duæ materiæ, quæ ſecūdum rationem puræ potentiæ præcisè ſpectatam eſſentialiter differant; poſſunt tamen duæ materiæ reperiri, quæ eſſentialiter differant, prout comparantur ad formam, & ſic poteſt in Angelis dari materia diuerſæ rationis à no-

ſtra

ſtra eſt apta nata de ſe recipere formas ſenſibiles, materia verò ſpiritualis eſt apta nata de ſe recipere tantum formas ſpirituales.

Contra, quia quod vna pura potentia ad hunc actum nobilem, vel ad hanc formam eſſentialiter ordinetur, ad quam alia pura potentia ordinari non poteſt, vel prouenit ex parte ipſius puræ potentiæ, vel ex parte alterius, primum dici non poteſt, quia in ratione puræ potentiæ talis diuerſitas eſſe non poteſt, & ſi hoc eſſet, vel neutra deberet dici pura potentia, vel vna ex illis pura potẽtia non eſſet. Secundũ neque etiam dici poteſt, quia ſi dicamus, quod aliunde iſta ordinatio prouenit, cogimur dicere, quod differentia illarum potentiarum ſit tantum accidentalis, contra id, quod ſupponimus.

Nec dicas quod vna, puta quæ ordinatur ad nobiliorem actum, non ſit pura potentia, ſed in ſuo conceptu actum inuoluat. Quia ſi hoc dicatur, iam ſequitur, quod non eſſet materia prima, de cuius conceptu eſt pura potẽtia omnem excludens actum. Inſuper ſimul cum forma ſpirituali faceret vnum tantũ per accidẽs, & ſecũdũ quid, quod nullus ſanæ mentis aſſereret; patet ſequela, quidquid enim aduenit enti in actu totum eſt accidens, & vlterius ex duobus entibus in actu non fit aliquid verè, & ſimpliciter.

Obijcies primo autoritates plurimas D. P. Auguſtini, ipſe enim 12. confeſſ. exponens illud Geneſis p. *In principio creauit Deus Cœlum, & Terram.* Ait: *In Verbo ſibi coæterno fecit Deus informẽ materiam ſpiritualis, & corporalis creaturæ.* Lib. 7. in Gen. ad litt. exponens quomodo Deus inſufflauit in faciem Adæ, & factus eſt homo in animam viuentem, ait: *Cur non potius intelligatur de ſubiecta ſibi creatura feciſſe Deum animam in eo, quod ſufflaſſe dictus eſt?* Et in eodem lib. cap. 6. *Non ergo credibile eſt,* inquit, *in primis illis ſex dierum operibus Deum condidiſſe non ſolum futuri corporis humani cauſalem rationem, verum etiam materiam, de qua fieret, ideſt terram, de cuius limo, vel puluere fingeretur; animæ autem ſolam rationem condidiſſe, ſecundum quam fieret, non etiam quamdam pro ſuo genere materiam, de qua fieret.* Et denique ibidem ait: *Si enim quoddam incommutabile eſſet anima, nullo modo eius quaſi materiam quærere deberemus.* Et mox ſubdit: *Sicut caro, quia vel proficit vt pulchra, vel deficit, vt deformis ſit, habuit etiam materiam, ideſt*

Digitized by Google

terram, de qua fieret, vt omnino caro eſſet: ſic fortaſſe potuit, & anima, antequam ex ipſa natura fieret, quæ anima dicitur, cuius vel pulchritudo virtus, vel deformitas vitium eſt, habere aliquam materiam pro ſuo genere ſpiritalem, qua nondum eſſet anima; ſicut terra, de qua caro facta eſt, iam erat aliquid, quamuis non erat caro. Ex mente ergo S. P. Auguſt. ſpiritualis creatura ex aliqua materia cōſtat, nam quod dicit de anima, de alijs etiā ſpiritibus debet intelligi, ſed non conſtat noſtra materia, ergo materia alterius rationis, & per conſequens ſpirituali.

Reſpondeo, & quidē ad primā auctoritatē, quæ habetur 12. conſeſ. primo dicendo, quod vt ibidē apparet, S. P. non loquitur ſecundum propriam opinionem, ſed opiniones aliorum referendo. Secundo dicendo, quod ſi loquitur ſecundum propriam opinionem, eſt ſenſus, quod Deus in principio fecit materiam informem corporalis, & ſpiritualis creaturæ, ideſt fecit corpus, & ſpiritum informem non habentem omnem ornatum, & omnem formoſitatē, quam erat habiturus. Materia itaque informis corporalis, & ſpiritualis creaturæ non accipitur pro ipſa materia, ſed pro ipſo corpore, & ſpiritu informi, quem poſtea Deus formauit, & ornauit; prius enim intelliguntur Angeli producti, & poſtea intelligūtur ad Creatorem conuerſi, & idcirco formoſi. Quare etſi non tempore, origine tamen eorum informitas formoſitatem præceſſit; immo etiam & tempore præceſſit, quia non ſtatim cum fuerunt creati, fuerunt Beati; & per conſequens non fuerunt plenè ad Creatorem conuerſi, & omnino formoſi.

Ad alias authoritates ſumptas ex libro ſuper Gen. ad litt. dico, quod ibi S. P. Auguſt. non loquitur aſſerendo, ſed magis inueſtigando, & veritatem inquirendo. Vnde in eodem lib. innuit, quod materia animæ nō poteſt eſſe corpus, nec etiam aliquid irrationale, nec etiam aliquid rationale; de nulla ergo materia facta eſt anima, quia nō de materia rationali; quia non poteſt fieri anima ex anima, nec Angelus ex anima, nec ex materia corporali, nec ex materia irrationali, vt de ſe eſt manifeſtum, ergo ex nulla materia facta eſt anima. Si autem velis contendere fuiſſe de intentione D. P. Auguſtini, quod anima ſit facta ex aliqua materia; ipſæ verba S. Doctoris ſeipſa ſoluunt, inquit Ægidius, nam S. P. ait, *pro ſuo genere,*

qua-

quarenda eſt materia animæ. Et ſubdit, ſi anima quid incõmutabile eſſet, nullo modo eius quaſi materiam quęrere deberemus; mutatur enim anima à vitijs in virtutes, & econuerſo. Non ergo, quæramus materiam animæ, de qua fiat quantum ad eſſe, ſed ponamus ibi materiam, qua ex vitioſa fiat virtuoſa, & ecõuerſo; materia autem huius eſt ipſa anima. Anima enim vna, & eadem exiſtens nec eſt virtuoſa, nec vitioſa; erit ergo anima materia animæ vitioſæ, vel materia animę virtuoſæ; ſicut quia eadẽ materia nunc eſt v.g. ſub forma ignis, nũc ſub forma aquę, ideo illa materia eſt materia ignis, & aquæ. Anima ergo non ſimpliciter, ſed anima vitioſa, & virtuoſa habet pro materia ipſam animam, quæ poteſt, & ornari virtute, & maculari vitio. Ita Ægidius, & addit quod ſi contendatur, quod anima habet materiam, de qua fiat quantum ad eſſe, dicendum eſt, quod cum anima creatur, quia ſua eſſentia perficitur per eſſe, dicitur anima produci ex materia, quia producitur in rerum natura ex ſua eſſentia accipiente eſſe, & perfecta per eſſe.

Obijcies 2. Angelus realiter mouet ſeipſum, ergo in ipſo oportet dare duas naturas realiter differentes, quarum vna dicat actum, & per quem agit, alia dicat potentiam, & per quam patitur, patet conſequentia, quia philoſophus in 3. de anima t. cap. 17. 18. & 19. probat realem differentiam inter intellectum agentem, & poſſibilem ex eo, quod vnus ſe habet vt agens, alius vt patiens.

Nec valet ſi dicatur, quod actus, & potentia, quæ requiruntur, vt Angelus ſeipſum moueat, nõ ſunt materia, & forma, ſed eſſentia, & eſſe. Nam contra eſt, quia Angelus, vt agat non ſolum indiget eſſentia, ſed etiam eſſe, vnde licet ex hac cõpoſitione ſaluari poſſit, quod agens agat, ſaluare tamen nõ poſſumus, quomodo patiatur, ſed ſequitur adhuc, quod idẽ per idem, & reſpectu eiuſdem ſit agẽs, & patiens; idem videlicet Angelus per idem eſſe, & per eandem eſſentiam reſpectu ſui ipſius agat, & patiatur. Aliam ergo compoſitionem ex potentia, & actu præter illam ex eſſentia, & eſſe admittere debemus in Angelo propter motum ipſius; & conſequenter illam ex materia, & forma, de qua eſt quæſtio.

Reſpondeo cum Ægidio vbi ſupra, quod in Angelo propter motum ſui ipſius non eſt neceſſe ponere duas res componentes naturam

turam, ſed ſufficit ponere duas potentias realiter differẽtes, intellectum videlicet, & voluntatem; nam quia intellectus mouet volũtatem, & econuerſo, Angelus mouet ſeipſum, quia eſt diuiſibilis in duas partes potentiales, quarum vna eſt mouens, alia mota, vt per intellectum mouet ſeipſum ad volendum, & per voluntatem ad intelligendum.

Obijcies 3. ſubſtãtia Angelica, vel eſt ſolum actus, vel ſolum potentia, vel compoſita ex vtriſque, ſed non eſt primum, neque ſecundum, quia nec eſt Deus, nec ſola materia prima; ergo erit tertium; ſed ſolum materia, & forma faciunt compoſitionem ex potentia, & actu, ergo ſubſtantia Angelica eſt cõpoſita ex materia, & forma. Confirmatur primo, quia ſecundũ Boetium in lib. de Trinit. forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt, ſed Angelus eſt ſubiectum ſuarum potentiarum, & aliorum accidentium, ergo non eſt forma ſimplex, ergo quid cõpoſitum ex materia, & forma. Confirmatur ſecundo, quia in Com. 9. propoſitionis de cauſis habetur, quod intelligentiæ, & anima habent ſuum Hyleachim, ideſt ſuum materiale; ſignum eſt ergo, quod præter formam dicunt materiam.

Reſpondeo cũ Ægidio concedendo quidem in Angelis compoſitionem ex potentia, & actu, negando tamen compoſitionem ex materia, & forma, nam in Angelis cõpoſitio ex potentia, & actu, ſi accipiatur realiter, dicit compoſitionẽ ex eſſentia, & eſſe, ſi accipiatur ſecundum rationem, dicit compoſitionem ex genere, & differentia. Ad primam confirmationem dico, quod forma omnino ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt, at forma, quæ ſecum affert aliquã potentialitatẽ, poteſt eſſe ſubiectũ; hinc Angeli nõ poſſunt poni formæ omnino ſimplices, quod eſt veriſſimum; non eſt tamen neceſſe propter ipſorum potentialitatem ponere in ipſis compoſitionem ex materia, & forma; ſed ſufficit ponere compoſitionem ex eſſentia, & eſſe. Ad ſecundam dico, quod intelligentiæ habent ſuum Hyleachim, non quia habent materiam, ſed quia habent aliquid potentiale, per quod habent analogiam ad materiam, licet omnis materiæ ſint expertes.

Digitized by Google

THEOREMA XIX.

Spectata connaturali exigentia formarum immaterialium non poteſt Deus Angelos ſub vna ſpecie multiplicare; abſolutè loquendo poteſt.

PRima huius Theorematis pars eſt communis omnium Thomiſtarum, noſtrique Doctoris ſententia. Probatur, quia connaturalis exigentia formæ à materia abſtractæ eſt, vt ſit tantum vna, ergo hac connaturali exigentia ſpectata non poterit Deus multiplicare Angelos ſub vna ſpecie; probatur antecedens, quia quæcunque forma quantũcunque materialis, & infima, ſi ponatur abſtracta à materia, vel ſecundum ſe, vel ſecundum intellectum non remanet niſi vna in vna ſpecie; ſi præſcindatur enim à materia albedo, vna tantum erit, & idem patet in abſtractis mathematicis; dualitas enim v. g, vel ratio circuli, ſi præſcindantur ab hac, vel illa materia numerabili, vel figurabili, ratione cuius dualitas vnius rei differt ſolo numero à dualitate alterius, & circularitas vnius à circularitate alterius, non habent multiplicationem numericam; ſed vna tantum eſt dualitas, & vna ratio circuli; ergo connaturalis exigentia formæ abſtractæ à materia, erit vt ſit tantum vna, & conſequenter Deus, hac exigentia ſpectata, non poterit ſub eadem ſpecie multiplicare Angelos, qui ſimplices formæ ſunt à materia abſtractæ.

Diſſentiũt verò ab altera Theorematis parte plures ex Thomiſtis; eſt tamen expreſſa opinio noſtri Ægidij. Cuius valida probatio ex non implicantia effectus deſumitur; quotieſcumque enim effectus non implicat, concedi debet, quod fieri poſſit ab omnipotentia Dei. Ad quietandum verò intellectum dat quandam doctrinam fũdatiſſimus Doctor in quodlib. 2. q. 7. per quam non implicãtia talis effectus probabilius apparet. Inquit enim ipſe, quod Deus dupliciter poteſt rebus tribuere eſſe, vel ſecundum exigentiam eſſentiæ, vel contra. Datur eſſe ſecundum exigentiam eſſentiæ, quando datur ſecundũ quod petit ipſa forma eſſentialis ſpecifica, & eſt quando ſicut forma eſſentialis ſpecifica non eſt niſi vna, ita vnicum datur. eſſe; non datur eſſe ſecundum exigentiam eſſentiæ,

tiæ, quando forma eſt vna ſpecie, & non recipit vnum eſſe, ſed multiplex, quia nimirum in indiuiduis multiplicatur. Secundum naturæ curſum datum eſt eſſe iuxta exigentiam eſſentiæ formis completis, & à materia abſtractis, quales ſunt Angeli, & inſuper formis in materia receptis informātibus totam materiam ſuam; alijs verò formis incompletis, & in materia receptis datum eſt eſſe tātum ſecundum exigentiam materiæ; ex quo enim ipſæ in materia multiplicata ſunt receptæ, nec vna ſufficiens fuit ad informandam totam materiam ſuam, multiplicatæ ſunt ſub eadem ſpecie, & acceperunt eſſe ad modum materiæ, in qua ſunt receptæ. Quod autem Deus ſecundum naturæ curſum in formis incompletis efficit, hoc poteſt facere abſolutè in formis completis, non quod ipſas receptibiles in materia poſſit facere, ſed quemadmodum formas incompletas multiplicauit numericè per materiam quantam, ita ſine materia poſſit hoc facere in formis completis, non tribuēdo ipſis eſſe ſecundum exigentiam ſuæ naturæ; ſed potius trahendo eſſentiam ad modum eſſe.

Quod vt intelligatis, eſt obſeruandum, quod eſſentia ſecundum ſe quid vnum, & limitatum importat, cum enim prædicata ſpecifica dicat, & hæc ſint veluti naturæ limites, & termini, ipſam eſſentiam quid limitatum dicere neceſſe eſt; eſſe verò ſecundum ſe, cum dicat rationem eſſendi, quandam vniuerſalitatem, & communicabilitatem importat. Poteſt ergo, inquit Ægidius, rebus dupliciter dari eſſe, vel ita vt eſſe trahatur ad modum eſſentiæ, nempe vt, ſicut eſſentia quid limitatum, & incommunicabile dicit, ita eſſe illius eſſentiæ vnum ſit tantum, & non multiplex; vel ita vt eſſentia trahatur ad modum eſſe, nempe vt, ſicut eſſe ſecundum ſe quandam vniuerſalitatem, & communicabilitatem importat, ita eſſentia ad quandam communicabilitatem trahatur. Primo modo acceperunt eſſe Angelorum eſſentiæ de facto, & ita debent neceſſario accipere, ſi ſpectetur naturalis exigentia ipſarum. Secundo modo poſſunt accipere eſſe, ſi ad ſolam Dei omnipotentiam attendatur; nam ſicut ſequendo rerum ordinem fecit Deus, quod receptibile ſequatur modū receptiui, ita præſcindendo ab hoc ordine efficere poterit, quod ipſum receptiuum, nimirum eſſentia, modum receptibilis, videlicet eſſe, ſequatur; ſicut de

de facto forma, quæ eſt receptibilis, ſequitur modum materiæ quãtum ad multiplicationem numericam; quantũ verò ad vnitatẽ ſpecificã, materia, quæ eſt receptiua, ſequitur modum formæ; & quia modus ipſius eſſe quãdam cõmunicabilitatem dicit, poterit Deus facere, quod eſſentia ſequens ipſum, communicabilis fiat, & multiplex.

Contra inſurgit Suarez ſic arguens: vel in Angelis conſideratis in eſſe poſſibili prius ratione, quam Deus velit Angelos creare, aut vnum, vel plures in ſingulis eorum ſpeciebus producere, eſt poſſibile intrinſecum principium diſtinctionis indiuiduorũ in eadem ſpecie ex parte entitatum poſſibilium talium Agelorum, vel non inuenitur in talibus naturis intrinſecũ principiũ diſtinctionis; ſi primum dicatur, poſſibilis erit illa indiuiduorum multiplicatio, non tantum de potentia abſoluta, ſed etiam de ordinaria; ſi verò dicatur ſecundum, non ſolum de potentia ordinaria, ſed etiam de abſoluta erit impoſſibilis talis multiplicatio, ergo non habet locum in preſenti talis diſtinctio. Conſequentia eſt euidens; minor vero, quantum ad primam partem, probatur, quia ſuppoſita ſemel capacitate, & poſſibilitate ex parte obiecti, cum ex parte ipſius ſpeciei Angelicæ non magis poſtuletur vnitas indiuidui, quam pluralitas, ſiuè Deus creet vnum tantũ Angelum, ſiuè plures, ſemper dicetur operari ſecundum legem ordinariam; quia ſuppoſita non repugnãtia ex parte obiecti, non eſt difficilius Deo creare plures Angelos, quã vnum, neque creando duos debet aliquid ſupernaturale producere in aliquo illorum, per quod diſtinguantur, cum talis diſtinctio ex parte entitatũ ſupponatur poſſibilis; ſed ſolum debet multiplicare creationes, quod nihil ſupernaturalitatis includit. Probatur deinde minor quantum ad ſecundam partem; quia ſi in natura Angelica conſiderata in eſſe poſſibili non præintelligitur poſſibile principium intrinſecum diſtinctionis indiuiduorum intra eamdem ſpeciem, per nullam potẽtiam etiam abſolutam poterit fieri talis multiplicatio, quia ab extrinſeco hoc principium nequit addi, cum diſtinctio vnius rei ab alia ſit quaſi effectus formalis, qui à Deo ſuppleri non poteſt per extrinſecum, ſed neceſſario requirit propriam, & intrinſecam formam, vel quaſi formam; ipſa præterea indiuidua multiplicari non poſſunt, niſi in ſe princi-

principium diſtinctionis recipiat; ſi ergo ſupponamus non eſſe poſſibile in Angelis tale principium intrinſecum diſtinctionis, nullo modo poterunt creari diſtincti numero in eadem ſpecie.

Reſpondeo diſtinguēdo maiorem, vel in Angelis conſideratis in eſſe poſſibili, eſt poſſibile intrinſecum principium diſtinctionis indiuiduorum in eadem ſpecie ex parte entitatū poſſibilium talium Angelorum, vel nō, ſi tam de poſſibilitate, quæ fundatur in obedientiali potentia, quam de illa, quæ fundatur in naturali exigentia, fiat ſermo, concedo maiorem; ſi tantum intelligatur de poſſibilitate, quæ in naturali exigentia fundatur, nego maiorem propter inſufficientem partitionem ad inferendam conſequentiam præfatam. Ad minorem dico, quod eſt poſſibibilis talis multiplicatio, quatenus eſſentię Angelorum hoc habent, quod ſubdantur beneplacito Dei ad recipiendum eſſe non ſecundum ipſarum exigētiam; nego tamen hinc inferri, quod etiam de potentia ordinaria talis multiplicatio ſit poſſibilis. Ad probationem in contrarium dico procedere de poſſibilitate fundata in naturali exigentia, vt poteſt patere; & quando dicitur quod ſiuè Deus creet vnum tantum Angelum, ſiuè plures, ſemper dicetur facere ſecundum legem ordinariam, negatur, poſito, quod talis multiplicatio Angelorum ſit ſolum poſſibilis modo explicato, quia lex ordinaria petit, quod eſſentijs eſſe tribuat ſecundum exigentiam ipſarum, vnde creando plures Angelos licet nihil ſupernaturale in Angelis poneret, non daret tamen eſſe eſſentijs ipſorum, pro vt exigunt, quod ſufficit ad hoc, vt dicatur non operari ſecundū legem ordinariam. Ad ſecundam verò partem minoris, quæ contra poſſibilitatem negatam procedit, nego ex noſtro modo dicendi ſequi multiplicationem Angelorum eſſe prorſus impoſſibilem; & quando dicitur, quod ab extrinſeco nequit addi hoc principium diſtinctionis, ſed hoc neceſſario debet eſſe propria, & intrinſeca forma, vel quaſi forma, dico, ex noſtro modo dicendi non ſequitur, quod ab extrinſeco principium diſtinctionis indiuiduorum in Angelis ſuppleri debeat; ſed ſolum, quod ſpeciei Angelicæ negetur eſſe ſecundum exigentiam ſuam, & detur potius ad modum ipſius eſſe, quod quandam communicabilitatem importat, & per ordinem ad iſtud principium diſtintionis in indi-

indiuiduis habeatur.

Inſtat denuo Suarez: in eſſe non poteſt intelligi ampliatio, vel reſtrictio, ergo etiam ſi trahat eſſentiam ad modum eſſe in multiplicatione Angelorū, adhuc quilibet Angelus tantum habebit de eſſe, quantum poteſt ipſe recipere, ergo habebit eſſe iuxta exigētiam ſuæ eſſentiæ. Confirmatur, quia illa multiplicatio non fieret per quādā quaſi partitionē vnius eſſe perfecti in duo imperfecta; ſed ſolum per productionem plurium entitatum, quarum ſingulæ haberent totum eſſe, quod ſecundum naturam ſuam poſtulant, ergo in tali multiplicatione adhuc Angeli haberent eſſe ſecundum exigentiam ſuæ eſſentiæ.

Reſpondeo argumentum procedere ex falſa intellectione doctrinæ Ægidij; non eſt enim mens noſtri Doctoris, quod in eſſe intelligatur reſtrictio, vel ampliatio, quaſi ipſum ad modum quantitatis partibile ſit; ſed eſt mens eius, quod, cum quælibet natura ſpecifica comparata ad eſſe comparetur ad quoddam prædicatum ipſa vniuerſalius, dupliciter poteſt ſe ad iſtud habere, vel ipſum participando ſecundum modum ſui ipſius, vel ſecundum modum ipſius eſſe. Nec eſt tamen intelligendum, quod ſiue natura ſpecifica habeat eſſe ſecundum modum ſui ipſius, ſiue hoc habeat ſecundum modum ipſius eſſe, aliquid deſit ipſi, aut ſuperſit de eo, quod neceſſe eſt ad ponēdam ipſam extra cauſas; ſed ſolum eſt intelligendum, quod ſi natura ſpecifica ſecundum modum ſuum habeat eſſe; vnicum tantum indiuiduum, ſiue ſuppoſitum habens illam naturam reperietur; ſi verò habeat eſſe ſecundum modum ipſius eſſe, plura habentia illam naturam reperientur; & ratio eſt, quia eſſe, vt diximus, quandam communicabilitatem importat; vnde natura ſequendo modum ipſius communicabilis debet reddi; eſſentia verò, cum quid vnum, & limitatum dicat, ſi eſſe ſequatur modum ipſius, incommunicabile, & vnum neceſſariò eſt. Ad argumentum igitur in forma admiſſo antecedēti, & prima conſequentia, negatur ſecunda, quæ ex falſa intellectione doctrinæ procedit, ſimili modo ad confirmationem, admiſſo antecedenti, negatur cōſequentia, quæ eodem pacto procedit.

Obijciunt alij tertio, ea, quæ conueniunt ſpecie, & differunt numero, conueniunt in forma, & differunt in materia, ſed Angeli non habent, nec habere poſſunt ma-

materiam, ergo nō poſſunt differre numero tantum.

Reſpondeo, quod ſi ſpectetur rerum exigentia, concedendum eſt totum argumentum; at ſi ſpectetur omnipotētia Dei, diſtinguo maiorem, quæ conueniunt ſpecie, & differunt numero, conueniunt in forma, & differūt in materia, vel propriè dicta, vel in aliquo gerente munus materiæ, concedo maiorem, tantum in materia propriè dicta nego maiorem; vnde licet Angeli careāt materia propriè dicta, quia tamen poſſunt habere, quod in ipſis gerat vicem materię, in hoc videlicet, quod ſicut materia in his inferioribus eſt radix diſtinctionis numericæ, ita in ipſis Angelis præter formam aliquid reperiatur in ordine ad quod diſtinctio numerica ipſorum deſumi poteſt, nam cum habeant naturam diſtantem ab eſſe, aliud in ipſis eſt natura, aliud habens naturam, & exiſtens; propter hoc poſſunt per Dei omnipotentiam conuenire in ſpecie, & differre in numero.

Obijciunt quarto etiam ſpectata Dei omnipotentia Angeli non poſſunt ad inuicem diſtingui, niſi per formam, ergo non poſſunt differre niſi ſpecificè; probatur antecedens, nam eſſentialiter ſunt formæ ſimplices, immateriales, ergo ſi diſtingui debent, hoc neceſſariò erit per formam.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens, non poſſunt ad inuicem diſtingui niſi per formam principaliter nego, ex conſequenti concedo, ſed nego conſequentiā, quia ad hoc vt duo differant ſpecie, nō ſufficit, vtcumque diſtingui per formam, ſed requiritur, vt diſtinguantur per ipſam principaliter; Paulus enim, & Ioannes per formam differunt, quia reuera alia eſt anima Pauli, alia Ioannis; non differunt tamen ſpecie, quia non differunt principaliter per formā, ſed per hanc formam; ita ſi Deus multiplicaret Angelos ſub eadem ſpecie, illi non differrent principaliter per formam, ſed ex conſequenti, quia ſcilicet differrent per hanc formam. Et ſi dicas per quid haberēt, quod intra eandem ſpeciem eſſent, hæc, & hæc forma, cum ſint immateriales? Reſpondeo, quod hoc haberent per ordinem ad diuerſa eſſe, quæ acciperent. Et ſi vlterius inquiratur per quid comparari poſſent ad diuerſa eſſe? Reſpondeo, quod formaliter id haberent per ſe ipſas, efficiēter ab omnipotentia Dei, & originatiuè ab eſſe, quod naturæ ſpecificæ comparatum, ipſum traheret ad modum ſuum.

Obij-

Obijcies 5. non poteſt Deus de potẽtia abſoluta multiplicare humanitates abſtractas, nec albedines abſtractas, nec abſtracta mathematica propter hoc ſolũ, quia carent materia, ſed Angeli etiam carent materia, ergo nec de potentia abſoluta poterunt multiplicari.

Reſpondeo dupliciter poſſe intelligi, quod Deus non poſſit de abſoluta potẽtia multiplicare humanitates abſtractas, &c. Primo vt ſit ſenſus, quod Deus nõ valeat multiplicare humanitates abſtractas ab indiuiduis, & in hoc ſenſu veriſſimum eſt, quia humanitatis vt ſic ratio eſt vna; ſecundo vt ſit ſenſus quod Deus nõ valeat multiplicare humanitates abſtractas à materia, quæ eſt altera pars compoſiti; & ſecundum hunc ſenſum philoſophari debemus iuxta iam dicta; vnde ad argumentum in forma reſpondeo negando maiorem in ſenſu explicato; nam quod dictum eſt de Angelis, in alijs abſtractis valere poteſt.

Obijciunt 6. indiuidua ſub eadem ſpecie non ſunt niſi in rebus corruptibilibus, vt poſſit ſpecies conſeruari; ſed Angeli ſunt incorruptibiles, ergo non poſſunt habere plura indiuidua.

Reſpondeo connaturaliter loquendo totum argumentum eſſe verum; at ſpectata omnipotentia Dei falſam eſſe maiorem; nam multiplicatio indiuiduorum reſpectu Diuinæ omnipotentiæ poteſt habere multos alios fines; etiam ſi conſeruatio ſpeciei inter iſtos minimè numeretur.

Obijciunt tandem: In vno Angelo cõnaturaliter loquendo poſſunt eſſe plures operationes ſpirituales ſolo numero diuerſæ; falſum eſt ergo omnem multiplicationem indiuidualem eſſe per ordinem ad materiam ſecundum naturalem exigentiam, probatur antecedens, quia vnus Angelus poteſt ſucceſſiuè elicere duas intellectiones, aut volitiones eiuſdẽ rei.

Reſpondeo, quod in accidentibus ſpiritualibus multiplicatio indiuidualis ſufficienter habetur per ordinem ad materiam propriam, quæ eſt ſubiectum ab ipſis diſtinctum; ſi autem nullum ordinem diceret ad ſubiectum eodem modo de ipſis, quo de Angelis, eſſet philoſophandum; poſito autem, quod dicant ordinem ad ſubiectum non eſt neceſſe, vt in vno ſubiecto ſit vnum tantum numero etiam ſucceſſiuè; multa enim accidentia ſunt, quæ retineri, & abijci poſſunt; vna enim a-

qua

qua poteſt ſucceſſiuè plures calores habere, & ita vnus Angelus plures intellectiones, & operationes, &c.

THEOREMA XX.

Angelicus intellectus ad cognoſcendam ſubſtantiam, cuius eſt virtus, nulla indiget ſpecie ſuperaddita, ſed ab eadem ſubſtantia producitur in ipſo actus vt qualitas eſt cognitionis.

ITa Ægidius in 2. ſent. diſt. 3. par. 2. q. 2. art. 1. Probatur, quia ſi Angelicus intellectus ad cognoſcendam ſubſtantiam, cuius eſt virtus, ſuperaddita ſpecie indigeret, ideo eſſet, vel quia ipſa ſubſtantia non eſt in genere intelligibilium, vel quia, ſi eſt in tali genere, ſe habet vt pura potentia; vel denique quia ſi eſt in tali genere, & vt actus, non eſt debitè proportionata intellectui, ſed ex nullo capite iſtorum indigere poteſt Angelicus intellectus ſpecie ſuperaddita, ergo nullatenus indiget. Maior eſt clara ex ſufficienti enumeratione, & corroborari poteſt per id, quod videmus in actionibus entium; nam in entibus, quod actio non ſequatur, vel prouenit, quia non pertinet, quod debet agere, ad genus entis, vel ſi pertinet, eſt pura potentia in tali genere, vel ſi eſt actus non habet debitam proportionem cum paſſo, nam quando omnia tria iſta concurrunt, tunc neceſſario ſequitur actio, ergo ſimiliter, quod aliquid tanquam ratio intelligendi intellectionem non cauſet, neceſſario erit vel quia non eſt in genere intelligibilium; vel ſi eſt, ad hoc genus pertinet, vt pura potentia, vel denique, ſi eſt in hoc genere tanquam actus, non habet debitam proportionem cum intellectu. Minor verò probatur nam primo ſubſtantia Angeli cum ſit immaterialis eſt in genere intelligibilium. Secundo eſt in tali genere tanquam actus, nam cum ſit ſuperior anima rationali, quæ in tali genere eſt pura potentia, neceſſariò debet eſſe actus, quia aſcendendo ſupra potentiam ſtatim deuenimus ad actum tam in genere intelligibilium, quam in genere entium. Tertio denique habet proportionē debitam cum ſuo intellectu; nam cum modus intelligendi à modo eſſendi ſumatur, nihil poteſt eſſe magis propor-

Digitized by Google

tionatum intellectui Angeli, quam eius ſubſtantia, ergo habet omnia, quæ requiruntur ad cauſandam intellectionem ſui. Ad quid ergo ſpeciem ſuperaddere ad illam intellectionem?

Obijcies primo: Nõ poteſt ſubſtãtia Angeli ſupplere vicem ſpeciei intelligibilis, ergo non ſufficit ſola coniunctio ipſius cum ſuo intellectu ad hoc vt cognoſcatur. Probatur antecedens, nam ſpecies inhæret, ſubſtantia autem inhærere non poteſt, ſpecies conſtituit intellectum in actu primo, quod ſubſtantia non poteſt, quia conſtituere in actu primo eſt informare, quod ſubſtantia non poteſt facere, & ſpecies facit; denique ſpecies ſubordinatur in agendo ipſi intellectui, quia illa vtitur, non poteſt autem hoc modo ſubſtantia Angeli ſubordinari ſuo intellectui cum ſit principalior forma comparatione illius, ergo, &c.

Reſpondeo negando antecedens, ad probationem dico, quod ſpecies requiritur in intellectu per ſe loquendo, non vt informet intellectum, ſed vt ſuppleat vicem obiecti; accidit autem ipſi, quod inhæreat, & informet ipſum intellectum, quia ſi poſſet eſſe quid per ſe exiſtens adhuc cauſare poſſet intellectionem in intellectu. Tantum ergo abeſt, quod ſubſtantia ex eo, quod non inhæret, habere nequeat rationem ſpeciei reſpectu ſui ipſius, vt potius per ſpeciem minus valeat ad cauſandam intellectionem, quam poſſit ipſa immediatè; nam ipſa immediatè eſt præſentior, & actiuior; præſentior quidem, quia magis eſt, quod eſt per ſe, quam quod eſt per aliud, & conſequenter præſentior eſt res per ſe ipſam, quam per ſpeciem; actiuior verò, quia habet per ſe eſſe, & conſequenter per ſe agere. Ad id verò, quod additur de cõſtitutione intellectus in actu primo, dico non eſſe neceſſarium, vt talis reddatur per formam informantẽ, cum enim intellectus tunc intelligatur in actu primo completo ad intelligendum, quando eſt coniunctus cum illo, quod poteſt in ipſo producere intellectionem vt qualitas eſt; parum refert quod illud, quod coniungitur intellectui ad cauſandam intellectionem modo ſupradicto, ſit informans, an vero per ſe ſubſiſtens. Denique quando dicitur quod ſpecies ſubordinatur ipſi intellectui in agendo, ſi intelligatur, quod ſpecies eam agere nequeat, niſi inhæreat in intellectu, verum eſt, ſed vt diximus hoc accidit ſpeciei; ſi verò intelli-

gatur

gatur quod ſpecies habeat actiuitatem ſubordinatam actiuitati intellectus falſum eſt; nam ſpecies cauſat intellectionem, vt vicaria obiecti, & potius ipſe intellectus eſt ſubordinatus ſpeciei, quatenus per intellectionem ab ipſa ſpecie cauſatam perficitur intellectus. Dum ergo dicimus ſubſtantiam Angeli reſpectu intellectionis ſui ipſius gerere vicem ſpeciei, non ſubordinamus ſubſtantiam potentiæ, ſed potius potentiam ſubſtantiæ, quia per intellectionem cauſatam à ſubſtantia ipſa potentia perficitur.

Obijcies 2. ſi ita eſſet, in Angelis potentia, & actio eſſent proximiores ipſi eſſentiæ, quam eſſentia ſibi, quod eſt inconueniens; probatur ſequela, quia eſſentia Angeli tenderet in ſe ipſa per potentiam, & actionem; vnde inter ipſam mediaret potentia, & actio, quia ſubſtantia per potentiam tendit in actionem, & actio eſt medium inter potētiam, & obiectum.

Reſpōdeo diſtinguendo ſequelam, potentia, & actio eſſent proximiores ipſi eſſentiæ, quam eſſentia ſibi, vt eſſentia eſt nego ſequelam, vt eſt quid cognoſcibile, & actu cognoſcitur à ſe ipſa concedo ſequelam; in hoc autem nullum eſt inconueniens, quia re vera eſſentia non poteſt actu cognoſci niſi per potentiam, & intellectionem in ea cauſatam. Et per hoc etiam ſoluitur aliud inconueniens, quod poſſet obijci videlicet, quod ſi eſſentia Angeli cauſaret ſuam intellectionem eſſet prior ſeipſa; ad hoc enim dicendum eſt nullum eſſe incōueniens idem ſecundū vnam rationem eſſe prius ſe ipſo ſecundum aliam rationem; vnde eſſentia Angeli, vt eſſentia eſt ſicut præcedit ipſam potentiam, & intellectionem, vti cauſa effectum, ita poteſt ſeipſam præcedere, non vt eſſentia eſt, ſed vt eſt quid cognoſcibile, & vt actu cognoſcitur.

Obijcies 3. ſubſtantia Angeli eſt ſubiectum potentiæ intellectiuæ, ergo non poteſt cauſare intellectionem in iſta, patet conſequentia, quia ſubiectum non cauſat aliquid in forma, ſed potius forma cauſat perfectionem in ſubiecto.

Reſpondeo negādo cōſequentiam, ad probationem dico, quod licet forma tribuat ſuam perfectionem ſubiecto, attamen à ſubiecto poteſt deriuare aliqua perfectio in formam, vt patet in ſubſtantia corporea, à qua fluit quantitas, & qualitas; ex quo enim ſubſtantia hæc ſubijcitur quantitati, recipit perfectionem quantitatis; quia tamen

Digitized by Google

men ab ipſa fluit qualitas, quæ eſt perfectio quantitatis, cauſaliter dicitur perfectio quantitatis; Ita ſimiliter contingit in caſu noſtro; nam ab ipſa eſſentia Angeli fluit potentia intellectiua, & ab ipſa fluit intellectio per quam intelligitur talis eſſentia, quæ intellectio eſt ipſius potentiæ perfectio. Subſtantia ergo Angeli licet ſecundum ſe ſubijciatur potentiæ intellectiuæ, & ab ipſa perficiatur, cauſaliter tamen eſt perfectio ipſius potētiæ, quia cauſat aliquid, quod perficit, & informat eam.

Obijcies 4. ſubſtantia Angeli non poteſt immediatè intelligere, ſed potentia ſuperaddita indiget, ergo nec poterit immediatè cauſare intellectionem ſui; patet conſequentia; quia ſi ſemel admittatur, quod ſubſtantia Angeli poteſt immediatè operari in vno caſu, debet etiam admitti in alio, & ſi negatur in vno, debet in alio negari.

Reſpondeo negando conſequentiam, ad probationem dico diſparem eſſe rationem; nam eſſentia cauſat immediatè intellectionem vt qualitas eſt, prout eſt in genere intelligibilium; at eadem non poteſt immediatè cauſare intellectionem vt actio eſt, quia ſic ageret vt eſt in genere entium; & cum in genere entium non ſit ſua virtus, ſed ſit in potentia ad talem virtutem ſine ſuperaddita virtute non poteſt agere; at in genere intelligibili, cum ſit actus, & reſpectu ſui intellectus habeat debitā proportionem, eſt ſua ratio intelligendi; & ſubſequenter immediatè poteſt intellectionem ſui modo ſupra dicto in ſuo intellectu cauſare.

Obijcies 5. ſi calor ligni eſſet quid ſubſiſtens, quamuis eſſet intimè coniunctus ligno, non faceret tamen ipſum calefaciens, ergo ſimiliter ſubſtātia Angeli quāuis ſit intimè vnita cum ſuo intellectu non poterit efficere ipſum intelligentem; nec conſequenter cauſare intellectionem in ipſo.

Reſpondeo argumentum procedere ex falſo intellectu, ſupponit enim arguens, quod ex ſola vnione ſubſtantiæ Angeli cum intellectu, intellectus dicatur intelligens, quod eſt falſum; dicimus enim, quod ex vnione ſubſtantiæ Angeli cum ſuo intellectu fluit intellectio, vt qualitas eſt, per quam intellectus fertur in ipſam ſubſtantiam, & dicitur intelligens; vnde in forma admiſſo antecedenti negatur conſequentia; quia argumentum eſt de ſubiecto non ſupponente.

Obijcies

Obijces 6. Angelus poteſt ſe abſtractiuè cognoſcere, ſed in tali cognitione non poteſt concurrere ſubſtantia ipſius, ergo ſaltem ad huiuſmodi cognitionem ſui indigebit ſpecie ſuperaddita. Probatur primo, quod Angelus poſſit ſeipſum abſtractiuè cognoſcere, nam ſuperior Angelus cognoſcere poteſt inferiorem abſtraſtractiuè, & idem Angelus poteſt inferiores, & ſuperiores abſtractiuè cognoſcere, ergo etiam ſeipſum. Probatur deinde, quod ad huiuſmodi cognitionẽ abſtractiuam non poſſit cõcurrere; nam ſubſtantia Angeli non niſi vt exiſtẽs poteſt cauſare intellectionem ſui in intellectu, ſed ſic causãdo inducit cognitionem intuitiuam nõ abſtractiuam, nam cum terminet cognitionem, ſicut illam efficit; ſi efficit vt actu exiſtens, eamdem pariter terminabit, vt actu exiſtẽs; non poterit ergo ſubſtantia Angeli ſe ipſa immediatè cõcurrere ad cognitionem abſtractiuam ſui, & conſequenter oportebit ad iſtam ponere in intellectu Angeli ſpeciem ſuperadditam.

Reſpondeo primo negãdo poſſe Angelum ſe abſtractiuè cognoſcere, nam vel talis cognitio eſſet ſimul cum intuitiua cognitione ſui, vel non; non primum quia dum habetur notitia intuitiua rei impertinẽs, & valde ſuperflua eſt notitia abſtractiua eiuſdem; nec ſecundum, quia deberet Angelus deſiſtere à cognitione intuitiua ſui quod eſſe non poteſt. Ad probationem dico, quod licet Angelus poſſit ſuperiores, & inferiores abſtractiuè cognoſcere dum nõ exiſtunt, dubium tamen maximè eſt, an id poſſit dum exiſtunt, & probabiliſſimum eſt non poſſe. Verum adhuc conceſſo, quod alios ita poſſit cognoſcere, non tamen infertur poſſe taliter ſe ipſum cognoſcere, & ratio eſt, quia ad intellectionem ſui neceſſario determinatus eſt naturaliter, & ad intellectionem aliorum pro libito ſe determinat.

Reſpondeo ſecũdo, quod etiam ſi poſſet Angelus ſeipſum abſtractiuè cognoſcere, non eſſet tamen ad hoc neceſſaria ſpecies, ſed ipſa ſubſtantia Angeli eſſet ſufficiens, quia in vſu ipſius ſubſtantiæ, & intellectionis cauſatæ ab ipſa poſſet Angelus ferri in ſubſtantiam ſuam praeſcindendo ab exiſtentia, quod patet à pari de cognitione intuitiua, nam licet ad cognitionem aliorum extra ſe ſpeciem habeat, dum tamen iſta exiſtunt, & illa cognoſcit intuitiuè, eadẽ ſpecies ſufficit, ergo à pari eadem eſſentia

Digitized by Google

ſentia Angeli ſufficiet ad hoc vt Angelus ſe ipſum etiam abſtractiuè cognoſcat; vndè ad probationem in contrarium dico ſubſtantiam Angeli cauſare quidem intellectionem vt eſt, non terminare verò vt eſt, dum Angelus ſe vult abſtractiuè cognoſcere, ſed ipſam terminare, vt præſcindit ab exiſtentia.

Quæres an quod dictum eſt de ſubſtantia Angeli dicendum ſit de omnibus exiſtentibus in ipſo Angelo? Reſpondeo affirmatiuè, quia iſta etiā intelligibilia in actu ſunt, & habent cum intellectu Angeli debitam proportionem, & intimè eidem ſunt præſentia, ſicut eſt ipſa ſubſtantia; idem ergo de ipſis dicendum eſt, quod de ſubſtantia.

THEOREMA XXI.

Species intelligibiles in Angelis, quibus alia à ſe cognoſcunt, fuerunt immediatè à Deo vt à prima cauſa infuſæ.

COntra communem ſententiam de indigentia ſpecierum intelligibilium in mente Angeli ad cognoſcendum diſtinctè, quæ ſunt extra ipſum, militat potiſſimum hæc difficultas, quam ad laudandam opinionem negãtem ſpecies intelligibiles in Angelis proponit Vaſquez prima parte diſput. 200. cap. 3. in hunc modum, videlicet ſi intellectus Angelicus indigeret ſpeciebus ſuperadditis ad eliciendam cognitionem obiectorum, quæ ſunt extra ipſum, vel tales ſpecies à rebus acciperet, vel ab initio haberet eas ſecum productas, primum dici non poteſt, quia plurima ſequuntur abſurda, tum etiam, quia eadem ratione, qua dicimus Angelum ſpecies à rebus accipere, poſſemus dicere res ipſas cum intellectu Angeli ad cognitionem ſui ſine aliqua ſpecie concurrere. Secundum pariter propter maiores difficultates dici non poteſt, nam vel illæ ſpecies cum Angelo productæ infuſę ſunt à ſolo Deo, ſicut formæ debitæ, & fluentes ab Angelo per modum paſſionis, vel infuſæ ſunt ſicut perfectiones naturæ Angelicæ, non tamen debitæ. Primum non poteſt eſſe, quia ſubſtantia Angeli, & intellectus eiuſdem, cum ſint quid determinatum ſecundum ſe poſtulant determinatas paſſiones, & per-

Digitized by Google

perfectiones ſibi naturales. Sed ſpecies rerum intelligibilium non ſunt determinatæ, ergo nequeunt dari Angelo ſicut formæ debitæ fluentes ab ipſo per modum paſſionis; minor probatur, nam vel intellectus Angeli expoſcit eas tantum ſpecies rerum, quas Deus creauit, aut creaturus eſt, vel etiam ſpecies poſſibilium, quæ creaturus non eſt; ad ſpecies tantum rerum, quas de facto creauit, vel creaturus eſt, non poteſt habere naturalem inclinationem, quia hę non ſunt naturaliter, ſed ſola voluntate Dei determinatæ; inclinatio autem naturalis, præſertim ad paſſiones, debet eſſe determinata naturaliter; ad poſſibiles verò nec etiã poteſt, quia non eſſet maior ratio; quare ad has, quare ad illas, ac proinde ad omnes naturaliter inclinaretur; quare vel illas omnes haberet Angelus, quæ eſſent infinitæ, vel aliquibus, immo infinitis careret contra naturalem ſuam propenſionem, quæ duo maximè abſurda ſunt. Secundum pariter, quod huiuſmodi ſpecies ſint à Deo infuſæ, vt perfectiones quidem ſubſtantiæ Angeli, ſed non debitæ, dici non poteſt; nam ſequeretur poſſe Deum ſpecies Angelo negare abſque eò, quod vim aliquam naturæ Angelicæ inferret (nullus enim vim patitur niſi contra internum impetum forma aliqua ei denegetur; aut contraria illi infundatur) quare violentum non eſſet Angelo nullius rei cognitionem habere, ſicut violentum illi non eſt non videre Deum, cum tamen videre poſſit per lumen ſibi non debitum communicatum. Pręterea ſi ſpecies intelligibiles, vt perfectiones non debitæ Angelis infunderentur, eſſent formæ ſupernaturales, ſicut eſt lumen gloriæ; non enim infunderentur à Deo, exigente aliqua diſpoſitione, vel cauſa creata, vt contingit in infuſione animæ rationalis, vt de ſe patet, infunderentur tamen proximè à ſolo Deo ſicuti lumen gloriæ, & ex parte Angeli eſſet ſolum paſſiua potentia ad illas recipiendas, ſicuti eſt ſolum paſſiua potẽtia ad lumen gloriæ, eſſent ergo ſupernaturales ſicut iſtud, quod nullus dixit.

Difficultas hęc occaſionem nobis tribuit explicandi, vnde Angelus huiuſmodi intelligibiles ſpecies habeat. Hinc aduerto quatuor eſſe ambigua circa iſtud, primo enim ambigi poteſt, an obiecta intelligibilia ſe ſolis producant huiuſmodi ſpecies in Angelis ita, vt Angelus ſolum paſſiuè concurrat, ſicut corpus viſibile producit

ſpecies

ſpecies in oculo. Secundo poteſt dubitari an obiecta intelligibilia ſi non per ſe, & principaliter, ſaltim inſtrumẽtaliter producant huiuſmodi ſpecies, vel medio intellectu agẽte ipſius Angeli, vel quia intellectus Angeli determinatus per præſentiam obiecti illuminati producit in ſe illius ſpecies. Tertio poteſt controuerti an huiuſmodi ſpecies cõnaturaliter emanent ab eſſentia Angeli veluti quędã proprietates, ſicuti ab anima fluunt eius potentiæ. Quarto denique poteſt quæri an iſtę ſpecies immediatè producantur à ſolo Deo. Doctores diuiſi ſunt, alij enim docent ſubſtantias ſpirituales immediatè per ſe ipſas producere ſpeciem ſui in intellectu Angeli, & ad hanc Angelum merè paſſiuè ſe habere; cuius ſententiæ videtur fuiſſe Alenſis, qui 2. par. q. 24. membro 2. ait: In Angelis eſſe naturam datiuam ſpecierum ſibi inuicem, quia in eis eſt natura luminis, ſicut lumen sẽſibile habet naturam dandi ſenſui ſpeciem ſui; alij ſuſtinẽt eodem modo Angelum accipere ſpecies à rebus, ſicut noſter intellectus à ſenſibus eas abſtrahit; ita opinatur Scotus in 2. diſt. 3. q. 11. Riccardus art. 6. q. 2. Maior q. 7. Baſolis q. 4. art. 2. & 3. cum alijs pluribus. Aliorum ſententia eſt, intelligibiles ſpecies non promanare ab obiectis, nec vi intellectus acquiri, ſed veluti quaſdam proprietates actiuè dimanare, & intrinſecè ab intellectu Angeli, quod docuit Capreolus in 2. diſt. 3. q. 2. ar. 4. Communior denique ſententia, quam expreſsè tradidit noſter Doctor in 2. diſt. 3. par. 2. q. 2. art. 2. in reſolutione dubitationis 2., eſt, præfatas ſpecies tanquam connaturaliter debitas eſſe à Deo Angelis concreatas.

Vt autem hæc communis ſententia clarius explicetur, & firmius maneat roborata, aliorum opiniones refellemus, & omnibus dubitationibus, quæ circa hanc materiam fieri poſſunt, ſatisfaciemus, & faciliorem parabimus aditum ad communem ſententiam inſinuandam.

Dico igitur primo Angelus nõ poteſt accipere ſpecies ab obiectis in hoc ſenſu, quod obiecta intelligibilia ſe ſolis producãt huiuſmodi ſpecies in Angelo, & hic ſolum ad has ſpecies paſsiuè ſe habeat. Probatur quia obiecta intelligibilia vel ſunt corporea, vel ſpiritualia, ſed nullum iſtorum poteſt producere ſpecies in intellectu Angeli; ergo Angelus non poteſt accipere ſpecies ab obiectis in ſenſu dicto; probatur minor, nam

obiecti

obiecta corporea, & materialia non poſſunt naturaliter agere, vt cauſa principalis in rem ſpiritualem, quod cõſtat in anima noſtra, quæ licet ſit forma informans, non tamen accipit ſpecies à rebus immediatè, ſed per intellectũ agentẽ, ergo multo minus poterit id pati Angelus à ſimilibus corporibus. Quod verò nec ſpiritualia poſſint immediatè producere ſpeciẽ ſui in intellectu Angeli, etiam probatur; quia ſi hoc poſſent, haberent limitatam diſtantiam, per quam poſſent agere, & deberent habere medium, per quod tales ſpecies ad intellectum tranſmitterent, non enim poſſunt eſſe intimè præſentia ipſi intellectui, nec ipſum immediatè tangere. Conſtat autem nullam dari limitatam diſtantiam, per quam ſpiritualia poſſint ſpecies ſui in Angeli intellectu producere, quia etiam ſi iſta infinitè diſtarent ab Angelo, adhuc tamen Angelus poſſet illa cognoſcere. Conſtat inſuper nullum poſſe dari medium, per quod tales ſpecies ad intellectum Angeli tranſmittantur, nam accidens ſpirituale immediatè in ſubiecto corporeo recipi nullam habet probabilitatem. Pręterea vel ſpiritualia immediatè producerent ſpeciem ſui in intellectu Angeli. co liberè, vel ex neceſſitate naturæ; neutrũ dici poteſt, ergo, &c. Probatur minor, quia ſi producerent libere, ſtaret in arbitrio obiectorum, quod ab Angelo cognoſcerentur, quod nullus dixit; ſi ex neceſſitate naturæ, ergo nihil ſui poſſet vnus Angelus alteri occultare, quod etiam falſum eſt; patet conſequentia, quia ſi non poteſt Angelus efficere ne ſua ſubſtãtia, ſuaque accidẽtia ſe prodant alteri cohibendo illa, ne ſpeciem producant; nec id poterit efficere in alijs, quæ ſunt in ſe ipſo, vt ſunt v.g. actus liberi. Dicendum ergo nec corporea, nec ſpiritualia obiecta poſſe immediatè producere ſui ſpeciem in mente Angeli.

Dico ſecundo Angelus non accipit ſpecies à rebus, neque in hoc ſenſu videlicet, quod obiecta intelligibilia virtute intellectus agẽtis ipſius Angeli eleuentur ad producendas ſpecies ſui, vel quod intellectus Angeli determinatus per præſentiam obiectorum illuminatorum producat in ſe iſtorum ſpecies. Probatur aſſertio in primo ſenſu, quod videlicet obiecta vt eleuata producere nequeãt huiuſmodi ſpecies; nam quamuis dicamus phantaſma materiale, & corporeum eleuari ad producendas ſpecies in nobis, non debe-

Digitized by Google

mus idem dicere de rebus, quæ ſunt extra intellectũ Angelicum, collatis cum ipſo; phantaſma enim quia nobis coniunctum eſt, poteſt naturaliter eleuari à noſtro intellectu agente per ordinationem quandam naturalem, qua ſub illo cõſtituitur hoc ipſo, quod coniunctũ eſt; at res ſeparatæ quo pacto poſſunt ab Angelico intellĉtu eleuari?

Probatur deinde aſſertio in alio ſenſu, videlicet, quod neque intellectus Angeli determinatus per præſentiam obiectorũ illuminatorum producere valeat in ſe huiuſmodi ſpecies, probatur inquam; nam hæc determinatio intellectus fieret ab obiectis per aliquid in ipſo intellectu productum, & ſic idem, quod prius ſequitur, vel fieret ab ipſis tanquam à materia circa quam operatur intellectus; & hoc eſt omninò impoſſibile; nam antequam intellectus operari intelligatur circa hæc obiecta prius, quam circa illa, à quibus dicitur determinari, debet ſupponi in actu primo conſtitutus complete ad operationem, ergo determinatus; non ergo poterit determinari per hoc, quod operatur circa talia obiecta ad producendum in ſe illorum ſpecies. Præterea vel ipſa obiecta determinantia intellectum ad producendas tales ſpecies, coniunguntur ipſi intellectui vt ratio agendi in productione talium ſpecierum, vel non; primum eſſe non poteſt, quia obiecta extra Angelum nullo pacto vniuntur cum intellectu Angeli. Secundum neque etiam dici poteſt, nam ſi non vniuntur vt ratio agendi, & intellectus intrinſecè nihil habet, per quod intelligatur completus ad productionem talium ſpecierum, redditur inintelligibile, quomodo tales ſpecies producere valeat; tum quia determinatio facta per extrinſecum nõ addit vires intellectui ad producendum in ſe aliquid intrinſecum; tum quia ipſemet intellectus eſſet immediatè agens, & immediatè patiens, quod eſſe non poteſt. In nullo ergo ſenſu ex dictis poteſt Angelus accipere ſpecies à rebus.

Dico tertio ſpecies intelligibiles in Angelis, quibus alia à ſe cognoſcũt, non manarunt veluti propriæ paſſiones effectiue ab eſſentia, vel intellectu Angelorum. Hanc aſſertionem ſuadere poſſumus ea ratione, qua in argumento negantium ſpecies, oſtẽſum eſt, non poſſe huiuſmodi ſpecies infundi tanquam proprietates ſubſtantijs debitas.

Suadetur tamen vlterius hoc pacto

ſtò, quia ſi ſpecies eſſent veluti paſſiones connaturaliter emanantes à ſubſtantia Angeli, iſtæ eſſent infinitæ; ſed hoc eſſe non poteſt, ergo neque illud; probatur ſequela, quia à ſubſtantia Angeli emanare debent ſpecies eorum omnium obiectorum, quæ Angelus naturaliter poteſt cognoſcere; ſed hæc ſunt finita in infinitum, ergo ſpecies emanantes deberent eſſe infinitæ; maior patet, quia ſi ſemel admittatur, quod ſpecies intelligibiles emanant à ſubſtantia Angeli veluti propriæ paſſiones, debent tot emanare, quot poſſunt valere ad cognoſcendum omnia, quæ naturaliter Angelus poteſt attingere; non enim eſt perceptibile, quod ſubſtantia Angeli in emanatione talium ſpecierum cohibeat ſe ad talem determinatum numerum, & non omnes progredi ſinat, minor vero, videlicet quod obiecta naturaliter cognoſcibilia ab Angelo ſint finita in infinitum, probatur, quia omnes res creabiles, diſtributiuè loquendo, ſunt cognoſcibiles à quocumque Angelo nunc creato, ſed hæ ſunt finitæ in infinitum, ergo, &c.

Nec valet dicere, quod à ſubſtantia Angeli, vel intellectu Angeli naturaliter tãtum emanarunt illæ ſpecies, quæ erant neceſſariæ ad percipiendam hanc vniuerſitatem rerum; nam ſubſtantia Angeli ſecundum ſe eſt indifferens ad cognoſcendas has creaturas potius quam alias, ſi creata fuiſſet in alijs circumſtantijs; eſt enim ita perfecta in ſe, & abſoluta, vt non dicat naturaliter ordinem potius ad hãc, quam ad illam rerum vniuerſitatem; vnde ſi Deus creaſſet alium mundum diuerſum ab iſto, potuiſſet creare ipſum Angelum, qui nunc eſt, & huic pro illo ſtatu connaturalis fuiſſet cognitio illius mundi, ſicut connaturalis eſt cognitio iſtius, qui cum iſto creatus eſt; igitur à ſubſtantia Angeli non ſolum emanare debuerũt ſpecies pro hac rerum vniuerſitate, ſed etiam aliæ pro alia poſſibili, & cõſequẽter infinitæ; quod eo maximè verum eſt, quia quidquid poteſt fluere ab aliqua eſſentia tanquam proprietas intrinſeca ſibi inhærens ſemper fluit, ſeu reſultat, niſi per miraculum impediatur; ſi ergo ſpecies alterius vniuerſitatis rerum poſſunt fluere ab eſſentia Angeli, quia vt diximus ſi hæc fieret cum alia vniuerſitate connaturaliter illam cognoſceret; dicendum eſt de facto emanaſſe, vel fuiſſe miraculosè impeditas, quod ſine vllo fundamento aſſeritur. Vt autem hæc inconuenien-

Digitized by Google

tia vitentur, dicendum eſt rerum ſpecies nullo pacto effectiuè à ſubſtantia Angeli veluti paſſiones naturales emanare.

Obijcies primo: ſpecies intelligibiles debent eſſe connaturales intellectui Angelico, alias miraculosè, & non connaturaliter eas haberet, ergo dimanant ab eius eſſentia, vel immediatè, vel ſaltem mediante intellectu; probatur conſequentia, quia ſi ſunt connaturales, & coæuæ ex natura ſua, id eſſe non poteſt niſi propter intrinſecam connexionem, quam habent cum natura Angeli, ergo ſunt proprietates dimanantes ab eius eſſentia, nam hæc tantum ſolet eſſe connexio inter naturam ſubiecti, & proprietatis inſeparabilis ab illo.

Reſpondeo negando cõſequentiam, quia non omne, quod eſt alicui connaturale ab eius eſſentia dimanat; ad probationem dico eſſe quidem ſpecies connaturales, & coæuas ſubſtantiæ Angeli, & habere connexionem cum ipſa; hæc autem connexio non fundatur in naturali dimanatione ab ipſa, ſed in exigentia potentiæ receptiuæ ipſarum, eſt enim talis potentia, vt naturaliter poſtulet talem actum ſibi coæuum, ac propterea coniunctum. Nec mirum hoc eſſe debet, nam videmus quãtitatem non eſſe paſſionem à materia dimanantem, & tamen illam videmus connaturalem, & coæuam materiæ; eadem ergo ratione poterunt hæ ſpecies intelligibiles eſſe connaturales, & coæuæ ſubſtantiæ Angeli, nec tamen ab illa veluti proprietates emanabũt.

Oijcies 2. Si iſtæ ſpecies non manant à natura Angeli veluti propriæ paſſiones, erunt accidentia communia, qualia ſunt, quæ ſolent fieri ab agente extrinſeco in ſubiecto tantum paſſiuè ſe habẽte, ergo nullum erit principium aſſerendi hæc accidentia eſſe coæua omnibus Angelis, quia ab illis non manant, & agens extrinſecum, à quo fiunt, nõ agit ex neceſſitate naturæ, ſed liberè, vnde non cogitur illas ſimul cum ſubiecto producere. Confirmatur, quia videtur inconueniens ponere in Angelo potentiam paſſiuam naturalem ad tales ſpecies, & quod illi non correſpondeat potẽtia actiua naturalis, per quam poſſit in actum reduci, ergo datur intrinſecum principium vnde emanant actiuè.

Reſpondeo ſpecies intelligibiles non eſſe paſſiones fluentes ab eſſentia Angeli, eſſe tamen veluti accidentia ſpeciei ſequentia formam

mam, vnde ſicut nulla res eſt, quæ coæua non habeat accidentia ſpeciei, ſic nullus Angelus reperitur, qui coæuas non habeat huiuſmodi ſpecies; ſi ergo arguens nomine accidentium cõmunium etiam illa complectatur, quæ ſpeciem, & formam ſequuntur, concedimus huiuſmodi ſpecies eſſe veluti accidentia communia; ſi verò illa accidentia ſignificet, quæ dicuntur indiuidui,& formæ coęua non ſunt, negamus eſſe accidentia cõmunia, quia inter accidens commune, & paſſiones fluentes ab eſſentia,dãtur accidentia ſpeciei ſequentia formam,quę licet ad proprietates reducantur, non debent tamen effectiuè emanare ab eſſentia rei. Quando autem dicitur, nullum eſſe principiũ aſſerẽdi has ſpecies coęuas Angelis, niſi ab eſſentia emanent,negandum eſt;ſufficit enim ipſa exigentia naturalis ſubſtantiæ Angelicæ, quæ naturaliter petit ſemper eſſe completa in ratione principij intellectiui.Nihil autem refert, quod Deus liberè has ſpecies dederit Angelis, non ex neceſſitate naturæ; quia ſuppoſita rerum creatione, cum Deus omnia operetur cõſentaneè ad cuiuſque rei naturam, ad hoc vt ſemper dentur, ſufficit quod ſubſtãtiæ Angelicæ illas poſtulent ſecundum ordinem cõnaturalem. Ad confirmationem dico non eſſe inconueniens ponere in Angelo potentiam paſſiuam naturalem ad tales ſpecies, & ponere potentiam actiuam naturalem talium ſpecierum extra Angelum; ſicut in materia eſt potentia paſſiua naturalis reſpectu quantitatis, & extra materiam potentia actiua naturalis eiuſdem; nec obſtat, quod hæc potentia ſit increata Creatoris, quia dum operatur ſecundum naturæ exigentiam, & complet principium, quod creatura poſtulat, naturalis dici poteſt; cum ſit Dei vt authoris totius naturæ.

Obijcies 3., id quod in principio Theorematis pro negantibus ſpecies, adductum eſt ad probandum eſſe huiuſmodi ſpecies veluti paſſiones naturales ipſius Angeli; quia ſi hoc non eſſet, nulla violentia fieret Angelo, ſi crearetur ſine his ſpeciebus; quia cum violentum ſit, quod aliquis patitur contra internum impetum; in negatione talium ſpecierum nihil fieret contra internum impetum Angeli, quia cum Angelus non habeat internũ principium, à quo iſtæ ſpecies dimanent, nec habere poteſt internum impetum ad has ſpecies, hic enim ſolum in potentia actiua inuenitur;negatio ergo

Digitized by Google

go ſpecierum violenta non eſſet Angelo; hoc autem eſſe non poteſt, quia Angelus non ſolum nequit naturaliter eſſe ignorans, ſed etiã nequit eſſe impotens ad ignorantiam expellendam; dicendum ergo huiuſmodi ſpecies eſſe proprietates à ſubſtantia Angeli dimanantes.

Reſpondeo negando ſequelam, & ad probationem dico gratis internum impetum limitari ad appetitum naturalem potentiæ actiuæ, quia violentum in vniuerſum dicitur illud, quod eſt cõtra naturalem appetitum, etiam ſi ille ſit potentiæ paſſiuæ exigentis, & poſtulantis talem actum ad ſuæ naturæ complementum. Quod autem Deus poſſit creaturam propria perfectione priuare, non facit, quod illa perfectio connaturalis creaturæ dici non debeat; vnde vt ſpecies ſint Angelis naturales ſatis eſt, quod tali naturæ ſint ſemper debitæ, & quod Deus vt auctor naturæ per actionem Angelo connaturalem illas auferre nequeat.

Dico quarto Angelorum ſpecies intelligibiles infuſæ fuerunt immediatè à Deo vt à prima cauſa operante iuxtà exigentiam naturæ Angelicæ, cui quidem naturale eſt habere ſpecies, cum ſit intellectiua, & ſine ſpeciebus intelligere nõ poſſit, & exigat quod naturalis capacitas ſui intellectus pro ſtatu, in quo condita eſt, expleta maneat. Hæc vt dixi eſt ſententia noſtri Doctoris, & manifeſtè ſequitur ex dictis, cum enim oſtenſum ſit non poſſe Angelum ſpecies à rebus accipere nullo modo ex aſſignatis, nec poſſe illas in ſe producere virtute propriæ ſubſtantiæ tanquam proprias paſſiones, reliquum eſt vt producantur à ſolo Deo, qui cum ſit auctor naturæ perfectiones rebus conſentaneas tribuit.

Poteſt hæc eadem aſſertio colligi ex Sacra ſcriptura; nam Ezechielis 28. de Rege Tyri in figura Diaboli habetur: *Tu ſignaculum ſimilitudinis, tu plenus ſapientia, perfectus decore.* Et infra: *Perfectus in vijs tuis fuiſti à die conditionis tua.* Videtur prætereà inſinuata à D.P. Auguſtino, qui 2. de Geneſi ad litteram ait: *Neque enim ſicut nos ad participandam ſapientiam perficiebantur Angeli, vt inuiſibilia Dei, per ea, quæ facta ſunt, intellecta conſpicerent.* Quibus oſtendit cognitionem Angelorum non perfici per acceptionem ſpecierum à rebus. Prius autẽ dixerat: *Conditio verò Cæli prius erat in Verbo Dei ſecundum geni-*

tam ſapientiam, deinde facta eſt in creatura ſpirituali ſecundum creatam in illis ſapientiam, deinde Cælum factum eſt, vt eſſet etiam ipſa Cæli natura in genere proprio: Sic & diſcretio, vel ſpecies aquarum, atque terrarum, ſic natura lignorum, herbarum, ſic luminaria Cæli, ſic animantia orta ex aquis ac terra. Quibus docere videtur Deum infudiſſe in mentibus Angelorum eorum obiectorum ſpecies, quæ facturus erat in proprio genere.

Ad faciliorem autem ſolutionem eorum argumentorum, quæ contra hanc aſſertionem fieri poſſunt, aduerto ſpecies intelligibiles à Deo infuſas mentibus Angelorum primo, & per ſe eſſe repræſentatiuas quidditatum omnium creaturarum naturaliter exiſtentium in hoc mundo, per quas ſpecies dicuntur hæ rerum naturæ eſſe in Angelo ſecundum eſſe intelligibile; dico naturaliter quia de obiectis ſimpliciter ſupernaturalibus alia eſt ratio. Illæ ergo ſpecies primo, & per ſe repræſentant naturam ſecundum quidditatem, & ſpeciem, non autem ſecundum eſſe, & indiuidua, niſi poſita conditione, quod indiuidua illius naturæ exiſtant; ſicut enim eſſentia Diuina non repreſentat indiuidua exiſtentia, niſi exiſtant, ita illæ ſpecies poſſunt eſſe talis naturæ, vt non repreſentent indiuidua niſi exiſtant. Vnde Angelus initio ſuæ creationis cognouit omnia indiuidua ſubſtantiarum, quæ exiſtebant cum omnibus illis accidentibus, quæ naturaliter ab Angelo ſunt cognoſcibilia.

Obijcies primo ex D. P. Aug. 12. de Trinit. cap. 7. vbi ait: *Quod ex veritate rerum, quæ in tempore contingunt, afficiuntur ſenſus hominum carnales, & reliquorum animalium; & etiam celeſtes ſenſus Angelorum.* Quibus verbis vt patet videtur ſignificare res ipſas intelligibiles cauſare ſpecies in intellectu Angelico, ſicut cauſant in noſtro, non vero eſſe tales ſpecies Angelis concreatas.

Reſpondeo D. P. Auguſtinum locutum fuiſſe in eorum ſententia, qui ponebant Angelos habere corpus, & ſenſus, de cuius ſententię falſitate non fuit certus, ſed dubitauit. Poſſet etiam dici non fuiſſe mentem S. Doctoris aſſerere quod Angelus quantum ad intelligendum immutetur à re præſenti, ſed quod aliqualiter varietur eius cognitio, dum res eſt pręſens, quod poteſt colligi ex textu eiuſdem, qui ita habet: *Deus nō ad tempus videt, neque aliquid noui fit ex*

eius

Digitized by Google

eius viſione atque ſententia, cum aliquid temporaliter, ac tranſitoriè geritur, ſicut inde afficiuntur ſenſus vel carnales animalium, & hominum, vel etiam cæleſtes Angelorum.

Obijces ſecundo: ſi ſpecies Angelorum eſſent à Deo concreatæ æqualiter reſpicerent præſentia, & futura, propinqua, & diſtantia, ergo Angeli æqualiter haberent cognitionem præſentium, & futurorum, diſtantium, & propinquorum, & ſic futura cognoſcerent antequam ſint, ac diſtantia quæcumque veluti propinqua perſpicerent, quod non videtur dicendum.

Reſpondeo negando antecedens quantum ad futura, concedo autem quantum ad diſtantia, & remota; nec enim diſtantia localis per ſe loquendo impedire poteſt cognitionem Angelicam, quia vt narrat S. P. Auguſtinus 12. de Geneſ. ad litt. Spiritus immundi quandoque multa longinqua prædicunt. Quantum verò attinet ad futura, impeditur Angelus ab eorum cognitione, non ex defectu ſpeciei, ſed quia ſpecies, quas habet, poſſunt quidem repreſentare quidditatem, & eſſe rei, ſed non repreſentant eſſe, niſi quando determinatè competit rei. Vndè cum futura preſertim contingentia non habeant eſſe determinatum, non poſſunt per illas ſpecies repræſentari determinatè.

Obijcies tertio: Angeli tam boni, quam mali multa diſcunt in progreſſu temporum, ergo non habent ſpecies rerum omnium ab initio concreatas; probatur antecedens primo de bonis ex D. Paulo epheſ. 3. dicentè: *Vt innoteſcat Principibus, & Poteſtatibus per Eccleſiam, multiformis ſapientia Dei:* vbi Gloſa docet Angelos multa diſcere per Eccleſiam. Probatur ſecundo de malis ex D. P. Aug. 2. de Geneſ. ad litt. docente Angelos malos aliqua diſcere per experientiam; ait enim: *Spiritibus illis quædam vera de temporalibus rebus noſſe permittitur; partim quia ſubtiliori ſenſus acumine, partim quia corporibus ſubtilioribus vigēt, partim experientia callidiores propter magnam longitudinem vitæ.*

Reſpondeo conceſſo antecedenti, negando conſequentia, nam Angelos tam bonos, quam malos multa in progreſſu temporum diſcere nō arguit ipſos ab initio ſpeciebus rerum caruiſſe, ſed per ſpecies obiecta illa non potuiſſe cognoſcere, quæ in progreſſu temporis poſtea nouerunt, quia in tali progreſſu eſſe determinatum accipiunt, quo antea carebant ex

cuius defectu ab Angelis certò cognoſci non poterant, vt ſunt futura contingentia.

Obijcies 4. Intellectus agens in homine poteſt producere ſpecies intelligibiles in mente hominis, ergo multò magis intellectus Angelicus id poterit in mente Angeli; patet conſequentia, quia virtus, quæ tribuitur lumini minus efficaci, non debet negari lumini efficaciori, ergo ſi lumen minus efficax intellectus humani poteſt eleuare phantaſmata ad producendas ſpecies in intellectu poſſibili, lumen efficacius intellectus Angelici poterit eleuare obiecta ad producendas ſpecies in mente Angeli.

Reſpondeo negando cõſequentiam, ad probationẽ dico, quod eadem virtus debet tribui lumini efficaciori, quæ tribuitur lumini minus efficaci, quando virtus conceditur lumini ſecũdum quod lumen eſt præcisè, non verò quando ipſi prouenit talis virtus ex alio capite; quia tunc non debet concedi efficaciori lumini niſi cętera ſint paria; in caſu autem noſtro poſſe producere ſpecies in intellectu poſſibili non conceditur intellectui agenti, vt tale lumen eſt, quia nullius creati luminis efficacia ſufficeret ad præſtãdum, quod phantaſma ageret in intellectu, niſi haberet aliquam naturalẽ vnionem, & contactum ad ipſum, hac autem vnione, & contactu carent obiecta intelligibilia reſpectu intellectus Angelici; nil ergo mirum, quod intellectus Angelicus ipſa nequeat eleuare ad producendas in ipſo ſpecies ſui.

THEOREMA XXII.

Poſſibiles ſunt ſpecies intelligibiles magis, & minus vniuerſales.

Nomine ſpeciei magis vniuerſalis illam intelligo, quæ cum ſit vna qualitas intentionalis numero apta eſt repræſentare plura obiecta diſtincta etiam ſecundum quod ab inuicem differunt; v. gr. ſi vna ſpecies poſſet repræſentare omnia animalia diceretur magis vniuerſalis in repræſentando, quam ea, quæ ſolum poſſet repræſentare omnia volatilia, & illa multo minus diceretur vniuerſalis, quæ ſolum hominem poſſet repræſentare. Eſſe poſſibiles huiuſmodi ſpecies ita vniuerſales, vt per vnam plura obiecta

repræſententur, ſupponit noſter Doctor in 2. diſt. 3. par. 2. q. 2. ar. 2. in reſolut. dubit. tertiæ, & de cognit. Angelorum q. 8. Nos verò illarum poſſibilitatem ſuademus.

Primo quia in Deo eſſentia eſt ſpecies vniuerſaliſſima omnium rerum, ergo ſecundum hanc rationem erit aliqualiter imitabilis à creatura, non quidem ſecundum totam latitudinem, ſed ſecundum aliquam vniuerſalitatem. Secundo, quia videmus in cauſis creatis alias alijs eſſe vniuerſaliores in operando, ergo inter ſpecies intelligibiles aliquæ poterunt eſſe alijs vniuerſaliores in repreſentando. Tertio quia inter principia ſcientiarum aliqua ad plures concluſiones, quam alia ſe extendunt; ergo ſimiliter inter ſpecies aliquæ ad plura repræſentanda poterunt ſe extendere. Denique nulla apparet implicantia, propter quam dici poſſit ſpecies vniuerſales in ſenſu explicato eſſe impoſſibiles. Imò dicere eſſe poſſibiles magis videtur conſonum ijs, quæ communiter admittuntur; nam ſpecies naturæ humanæ plura repræſentat, quã ſpecies propria Petri; & inſuper ſpecies, qua in multorum ſententia vtitur ſenſus communis, magis vniuerſalis eſt, quã ſpecies, quibus ſenſus particulares vtũtur, repreſentat enim obiecta omnium ſenſuum; ergo dicendum eſt ſpecies vniuerſales in ſenſũ præfato eſſe poſſibiles.

Obijcies primo: Sicut vnius ſcientiæ, & vnius cognitionis debet eſſe vnum obiectum formale adæquatum, ita, & vnius ſpeciei, ſed ſi vna ſpecies eſſet apta repræſentare plures naturas non haberet vnum obiectum formale adæquatum, ergo talis ſpecies vniuerſalis non eſt poſſibilis; probatur minor, quia vel hęc ratio obiecti formalis adæquati eſſet ratio aliqua vniuerſalis, & communis duabus illis naturis, vel eſſẽt duæ rationes particulares, vt duæ; hoc ſecundum dici non poteſt, quia tunc non eſſet vnum obiectum talis ſpeciei; neque etiam primum dici poteſt, quia tunc ſola illa ratio vniuerſalis repræſentaretur, nõ autem differentiæ particulares. Nam hæ differentiæ non cõtinentur in ratione vniuerſali, neque formaliter, neque eminenter; v.g. rationalitas, & hinnibilitas non continentur in ratione communi animalis formaliter, quia illa ratio præſcindit à differentijs, neque eminenter, quia non eſt illarum cauſa, vel illis perfectior; ſpecies igitur, quæ repræſentat tanquam

obiectum adequatum rationem illam communem animalis, repræſentare non poſſet differētiam hominis, & conſequenter non eſſet vniuerſalis vt dicimus.

Reſpondeo negando minorem, ad probationem dico rationem formalem adęquatam obiecti ſpeciei vniuerſalis eſſe quidem vnam; ſicut ratio formalis adæquata obiecti ſenſus communis eſt vna; quando autem dicitur, quod repræſentaretur illa ſola ratio communis, negandum eſt, nam licet ſenſus communis, quia vna potentia eſt, ſub vna ratione feratur ſuper obiecta ſenſuum particularium, non tamen dicitur ferri in ſolam rationem communem ſui obiecti, ſed diſtinctè ſuper obiecta omnium ſenſuum; ita & ſpecies licet reſpiciat omnia illa, quæ repræſentat ſub vna ratione, non inde ſequitur, quod ſolū illam rationem communem valeat repræſentare. Et quando additur, quod differētiæ particulares neque eminenter, neque formaliter in illa ratione cōmuni continentur, quia ſupponitur præciſa à differentijs; dico quod præfatæ differentiæ in illa communi ratione, quam reſpicit ſpecies, eo modo continentur, ſicut obiecta propria ſenſuum particularium continentur ſub ratione communi obiecti ſenſus communis, vniūtur enim quodammodo differentiæ illæ tanquam quid materiale ad illam rationem communem, ſub qua reſpiciuntur à ſpecie earum repræſentatiua; ſicut obiecta ſenſuum particularium tamquam aliquid materiale vniuntur ſub illa ratione communi ſub qua reſpiciuntur à ſenſu communi. Sed vt video credit arguens, quod ſola illa ratio communis reſpiciatur à ſpecie, quod falſum eſt; nam illa ratio eſt tantum id, ſub quo ſpecies obiecta illa reſpicit; vt ergo differentias particulares poſſit repræſentare, neceſſe non eſt, vt illas vel formaliter, vel eminenter contineat, ſed ſufficit cum ipſa vniri modo explicato.

Obijcies 2. ſpecies eſt formalis ſimilitudo obiecti, ergo vna ſpecies nō poteſt eſſe ſimilitudo duorum obiectorum ſecundum quod inter ſe differunt.

Argumentum hoc vel maximam patitur ęquiuocationem, vel nihil probat; non enim oportet exiſtimare ſpeciem eſſe taliter ſimilitudinem obiecti, vt ſit eiuſdem naturæ cum obiecto, vel ſimpliciter, vel ſecundū apparētia accidentia, ſicut imago Cęſaris dicitur eiuſdē ſimilitudo; at ſpecies in

Digitized by Google

hoc tantū ſenſu dicitur ſimilitudo obiecti; quia per ipſam intellectus veluti dirigitur, & determinatur in obiectum, quia ipſi eſſentialiter competit eſſe repræſentatiuam ſui obiecti: videtur ergo arguens ſupponere, quod ſpecies dicatur ſimilitudo obiecti, quia eiuſdem ſit ſpeciei cum obiecto, quod falſum eſt. Si verò in recto ſenſu à nobis explicato aſſumat, quod ſpecies eſt ſimilitudo obiecti, nihil concludit; quia ſimilitudo intentionalis poteſt eſſe multæ rationes particulares in eſſe repræſentatiuo; poteſt enim eſſe ita excellens vt pluribus ſpeciebus particularibus equiualeat. Nec dicas eſſe equiuocationem in tali ſpecie; quia equiuocatio propriè non eſt niſi in vocibus, quæ ſignificant ad placitum.

Obijcies 3. ſi per vnam ſpeciem poſſent repræſētari omnia animalia, ſequeretur poſſe per eamdem repreſētari omnia animalia etiam poſſibilia, ſed hoc non poteſt eſſe, ergo neque illud, patet ſequela, quia animalia etiam poſſibilia cōuenirent in ratione animalis, ergo repræſentari poſſent, ſicut poſſunt repreſentari exiſtentia. Minor verò probatur, quia ſi hoc eſſet, illa ſpecies deberet eſſe infinita, cum animalia poſſint in infinitum multiplicari.

Reſpondeo negando ſequelam, ad probationem dico rationem propter quam omnia animalia exiſtentia per vnicam ſpeciem poſſunt repræſentari, non eſſe, quia habent inter ſe conuenientiam genericam præcisè, quia etiam illa, quæ ponuntur in genere ſubſtantiæ, habent eamdem conuenientiam in ſummo genere, & tamen vt docet Ægidius, non poſſunt per vnicam ſpeciem diſtinctè repræſentari, ſed ideo omnia animalia exiſtentia poſſunt per vnicam ſpeciē repræſentari, quia & habent inter ſe talem conuenientiam, per quam habent vnitatem ſub illa ſpecie, & ſpecies taliter eſt ipſis ſecundum ſuam excellentiam adequata, vt ipſa repreſentare valeat, & non plura; nec mirum hoc eſſe debet, quia ſicut non valet; quod ſi plures naturæ in aliqua ratione conueniunt, ſpecies, quæ poteſt repræſentare duas naturas, poſſit omnes illas repreſentare, poteſt enim eſſe, quod ſpecies ſit taliter limitata, vt habeat virtutem repreſentandi duas naturas tantum; ita licet omnia animalia, tam exiſtentia, quam poſſibilia in ratione animalis conueniant, non valet tamen, quod ſi eſt poſſibilis ſpecies, quæ poſſit repræſentare exiſtētia, illa eadem ſpecies debeat repræ-

ſenta-

ſentare poſſibilia, quia poteſt limitari ad ſola exiſtentia.

Obijcies 4. ſi eſſet poſſibilis hæc ſpecies vniuerſalis, iam poſſet, qui illam haberet, vnica cognitione attingere omnia obiecta, quæ illas ſpecies repræſentaret; ſed hoc eſſe non poteſt, vt communiter conceditur, ergo neque eſt poſſibilis hæc ſpecies vniuerſalis; ſequela patet, quia iam illa ſpecies vniuerſalis eſſet principium ſufficiens ad cauſandam cognitionem omnium illorum obiectorum; potentia etiam intellectiua de ſe eſſet ſufficiens, poſſet igitur intellectus, qui talē ſpeciē haberet, omnia illa obiecta vnico actu cognoſcere.

Reſpondeo, quod in illa ſpecie duo quodammodo obiecta oportet diſtinguere, primarium videlicet, & ſecundarium, primarium ſunt omnia obiecta prout vnita ſub illa ratione communi, ſecundum quam rationem ſunt quid vnum; ſecundariū verò ſunt obiecta prout ſecundum proprias rationes ſunt diſtincta, ſecundum quod plura eſſe videntur; per ſpeciem ergo vniuerſalem poteſt Angelus vnica cognitione attingere obiectum primarium illius ſpeciei, quod eſt vnum, non verò poteſt attingere ſecundarium ſecundum totam ſuam latitudinem, quia circa obiectum ſecūdarium illa ſpecies ſe habet ad modum plurium, non quod ſit multiplex, ſed propter limitationem potentiæ cauſat nunc intellectionem diſtinctam huius, nunc illius ſecundum determinationem voluntatis, ac ſi eſſet re ipſa multiplex; at circa obiectum primarium ſe habet ad modum vnius, & ſic neceſſariò cauſat intellectionem illius. Vnde diſtingui debet ſequela, & concedi de obiecto primario, negari verò de obiecto ſecundario; & ad probationem dici debet, quod licet ſpecies ſit ſufficiens ad cauſandam cognitionem, intellectus tamen non poteſt obiecti ſecundarij latitudinem vnica cognitione diſtinctè attingere.

Obijcies 5. ſi poſſet dari ſpecies repræſentans plures naturas, poſſet dari ſpecies repræſentans omnes, ſed hæc repugnat, ergo & illa; probatur ſequela, quia eadem ratione, qua in vnica ſpecie poſſunt plura diſtincta ſub vna ratione vniri, poterunt vniri etiam omnia.

Reſpondeo negando ſequelam, ad probationem dico, quod cum naturæ rerum poſſint in infinitum multiplicari, creſcendo ſemper in perfectione, non poſſunt omnes vniri ſub vna ratione in vnica

ſpecie,

Google

ſpecie, quia talis ſpecies, quæ omnibus præfatis naturis deberet correſpondere, infinitam perfectionem deberet habere. Si autem dicas, ſaltim dari poterit vna ſpecies repræſentans omnes naturas, quæ de facto ſunt; in hoc manifeſtam implicantiam non agnoſco, quia obiecta, quæ debent repræſentari, finita ſunt; & non eſt maior ratio, quod vna ſpecies poſſit plura finita repræſentare, alia verò longè perfectior non poſſit repræſentare omnia, quæ finita eſſe ſupponimus. Quamuis autem hoc ſit poſſibile, de facto tamen dari dicendum nõ eſt, quia intellectus, cui talis ſpecies eſſet proportionata, deberet eſſe maximè excellens, & longè eminens ſuper omnes creaturas, quæ de facto reperiuntur.

THEOREMA XXIII.

De facto ſpecies intelligibiles vniuerſales reperiuntur in Angelis.

EST expreſſa ſententia noſtri Doctoris de facto reperiri in Angelis ſpecies vniuerſales; probatur, quia ſubſtantia intellectualis nobilior eſt, quo magis accedit, ac magis participat de Diuino intellectu; imò ratio maioris nobilitatis in ipſa deſumitur, quia eſt quædam participatio Diuini intellectus, ergo inter has ſubſtantias intellectuales ſaltem illæ, quæ magis appropinquant Deo, debent magis participare de conditionibus Diuini intellectus; ſed hæc eſt cõditio Diuini intellectus, vt ad cognoſcendum omnia clarè, & diſtinctè, ſit in actu per ſuam eſſentiam, tanquam per vnicam ſpeciem, ergo ſubſtantia intellectualis, quo nobilior eſt, & proprius accedit ad ipſum, debet hanc conditionem ſecundum modum ſibi poſſibilem participare; ſed non eſt poſſibile, quod omnia clarè cognoſcat per ſubſtantiam ſuam, quæ finita eſt, nec per vnicam ſpeciem, quia hæc etiam implicat propter infinitatem, ergo hoc ſaltem debet ipſi competere, quod plura intelligat clarè, & diſtinctè per vnam ſpeciem. Nec valet dicere ad maiorem nobilitatem ſubſtātiæ intellectualis ſufficere, quod ipſa clarius, & perfectius cognoſcat, quod minus nobilis minus clarè cognoſcit; nam cum nihil abſurdi ſequatur ex illa participatione Diuini intellectus ſecundum mo-

modum explicatum; non eſt cur hæc negetur ſubſtātiæ intellectuali nobiliori; præſertim cum ſubſtātia intellectualis perfectior participare debeat ſecūdum modum ſibi poſſibilem perfectionem Diuini intellectus, etiam ſecundum quod conſideratur conſtitutus in actu primo per ſpeciem, quæ in ipſo eſt vnica, & vniuerſaliſſima.

Probat eamdem ſentētiam noſter Ægidius, vbi ſupra in præcedenti Theoremate art. videlicet 2. citato, aliquibus non contemnendis coniecturis, ex ordine videlicet gubernatorum Ciuitatis, ſecūdum quem videmus Ducem intendere bonum publicum generaliter, Miniſtros verò Ducis intendere bonum publicum magis, vel minus particulariter ſecundum quod magis, vel minus diſtāt à Duce; cōſtituitur enim ſub Duce Præfectus militiæ, ſub hoc Præfecti legionum, ſub his Centuriones, & Decani, qui omnes ſecundum quod magis Duci appropinquant, bonum publicum quādam vniuerſaliori ratione intendunt, vt patet. Quod ergo in gubernatione Ciuitatis videmus, poſſumus ad agentia intellectiua transferre, & dicere, quod ſicut intentio boni publici magis vnita eſt in Duce, & ad plura ſe extendit, quam in Principe militiæ, & magis in hoc, quam in Præfectis legionum; ita ratio cognoſcendi in ſummè intellectiuo eſt ſummè vna, & ad omnia ſe extendit, in alijs verò agentibus intellectiuis ſecundum quod magis ab ipſo diſtant, eſt magis diuiſa, & multiplicata, & ad pauciora ſe extendit, in ijs verò, quorum maior eſt propinquitas ad ſummè intellectiuum, eſt magis vnita, & ad plura ſe extendit. Idem conatur inferre coniecturaliter ex ordine ſcientiarum; nam ſicut inter ſcientias quæ alia ſuperior eſt de pluribus ſub vna ratione conſiderat, ergo, inquit, inter intelligentias, quæ ſuperior eſt plura per vnam rationē intelligendi cognoſcet, quam inferior.

Inter cæteras tamen coniecturas, quas adducit ad præfatam ſententiam probandam, ſummopere commendat illam, quam colligit ex potentijs; ait enim, videmus in ordine potentiarum, quod potentia ſuperior ad plura ſub vna ratione, quam inferior, ſe extendit; nam ſenſus communis v. g. ſub vna ratione multò plura cognoſcit, quam omnes ſenſus particulares; nam omnes ſenſus particulares ſolum iudicant de obiectis ſenſibilibus ſibi proprijs, ſenſus verò communis non ſolum iudicat,

dicat, de obiectis, ſed etiam de actibus iſtorum ſenſuum particularium, & de differentijs obiectorum, idque ſub vna ratione, alias non eſſet vna potentia, ſicut ergo potentia ſuperior ſub vna ratione plura diſtinctè poteſt attingere, ita intelligentia ſuperior per vnam ſpeciem plura cognoſcet, quam inferior.

Obijcies primò Angeli nõ poſſunt cognoſcere per ſpecies abſtractas à rebus, quia ab iſtis non accipiunt ſpecies, ergo non poſſunt habere ſpecies vniuerſales, patet conſequentia, quia vniuerſale eſt quid abſtractũ à ſingularibus, quod innuit Philoſophus primo de anima t. cap. 8. dicens: *vniuerſale autem nihil eſt, aut poſterius eſt*, videlicet ſingularibus.

Reſpondeo negãdo conſequentiam, ad probationem dico, quod datur triplex vniuerſale, ante rem in re, & poſt rem; vniuerſale ante rem eſt cum artifex habet in ſe formam aliquam vniuerſalem, ad cuius ſimilitudinem plura producit; vniuerſale in re eſt quod de rebus prædicatur, vt natura communis exiſtens in rebus; vniuerſale poſt rem eſt quod à rebus abſtrahitur. Quando autem dicimus Angelos habere ſpecies vniuerſales, non intelligimus de vniuerſali ante rem, quaſi Angeli per ipſas ſint rerum productiui, nec de vniuerſali poſt rem; quaſi ſpecies à rebus abſtractas acceperint, nec de vniuerſali in re, quaſi ſpecies illæ de rebus pluribus prædicentur, ſed intelligimus de vniuerſali, quod merè plura repræſentat. Et ſi velimus ad aliquod ex enumeratis vniuerſalibus illas reducere; dicendum eſt pertinere ad vniuerſale ante rem, non quia illę ſpecies ſint rerum productiuę, ſed quia ante productionem aliarum rerum fuerunt ipſæ productæ, iuxta dictum D. P. Auguſt. aſſerentis res prius factas fuiſſe in ſapientia Angelorum, quam in proprio genere.

Obijcies 2. ſi Angeli ſuperiores haberent ſpecies magis vniuerſales, vel hoc eſſet ſecundum cognitionem, vel ſecundum operationem, neutrum dici poteſt, ergo non habent, probatur minor, quia non poſſunt eſſe magis vniuerſales ſecundum operationem, quia Angeli non ſunt operatores rerum, nec ſecundum cognitionem, quia cum omnes omnia naturaliter attingibilia cognoſcant, æquales cenſentur in cognitione.

Reſpondeo negando minorem, ad probationem dico ſpecies illas dici magis vniuerſales ſecundum cogni-

cogni-

Digitized by Google

cognitionem; & ad rationem in cõtrarium concedo quidẽ Angelos eſſe æquales in cognitione naturaliter intelligibilium; ſed dico hoc eſſe diſcrimen, quod inferior per plures ſpecies intelligit ea, quæ ſuperior cognoſcit per pauciores, quare ſpecies in ſuperiori dicuntur vniuerſaliores, quia plura repræſentant.

Obijcies 3. Angeli habẽt ſcientiam perfectam de rebus, ergo non poſſunt vti ad intelligendum ſpeciebus vniuerſalibus, patet conſequentia, quia cognitio eo imperfectior eſt, quo fit per medium vniuerſalius.

Reſpondeo negando conſequentiam, ad probationem dico verum quidem eſſe in nobis, quod cognitio eo eſt imperfectior, quo fit per medium vniuerſalius, quia per tale medium nõ cognoſcimus res diſtinctè, & in propria forma; at in Angelis eo perfectior eſt cognitio, quo fit per medium vniuerſalius, quia per tale medium res diſtinctè, & in propria forma cognoſcuntur. Ratio autem, propter quam ſpecies vniuerſales in nobis imperfectam faciant cognitionem, & confuſam, eſt, quia ſpecies non ſunt nobis connaturales, ſed acquiſitæ, & à rebus abſtractæ; at ſpecies Angelorum ſunt connaturales, & concreatæ ipſis, quare non ſequuntur modum ſpecierum noſtrarum, ſed potius habent modum potentiarum, quæ nobis ſunt naturales; & ſicut per iſtas quando ſunt ſuperiores poſſumus plura in propria forma, quam inferiores attingere, vt patet in ſenſu communi, ita Angeli per illas ſpecies ipſis connaturales plura poſſunt diſtinctè cognoſcere, quam inferiores Angeli per ſpecies magis particulares.

Obijcies 4. in animalibus perfectioribus, & perfectioribus non ſunt ſpecies magis, vel minus vniuerſales, ſed æquales, ergo idem dicendum videtur de Angelis, patet conſequentia, quia ad philoſophandum de ſuperioribus per hæc inferiora manuducimur.

Reſpondeo negãdo cõſequentiam, & ad probationem dico nos poſſe quidem manuduci ad ſuperiora per hæc inferiora, quando aliunde non cognoſcimus corrigendum eſſe intellectum; in caſu autem noſtro manifeſtè apparet corrigẽdum eſſe intellectum, quia cum Angeli ſpecies à rebus accipere nequeant, ſicut eas accipiunt homines, & cætera animalia, per id, quod videmus in ſpeciebus animalium aſcendere non poſſumus ad Angelicas ſpecies.

Digitized by Google

Bene ergo poterũt animalia habere æquales ſpecies, quia cum iſtas à rebus accipiant, habent has limitatas ab efficiente; Angeli verò cum eas acceperint à prima cauſa, habebunt iſtas ſuæ naturæ proportionatas.

Obijcies 5. ſi in Angelo ſuperiori eſſet ſpecies magis vniuerſalis, Angelus inferior haberet ſcientiam æqualem ſcientiæ Angeli ſuperioris, ſed hoc eſſe non poteſt; ergo in Angelo ſuperiori non eſt ſpecies magis vniuerſalis, probatur ſequela, quia in Angelo inferiori eſſet ſpecies, quæ repræſentaret illam ſpeciem magis vniuerſalem Angeli ſuperioris; proprietates enim naturales Angeli ſuperioris ſunt cognitæ Angelis inferioribus, ergo inferior Angelus per hanc ſuam ſpeciem cognoſceret ſpeciem illam vniuerſalem Angeli ſuperioris, & conſequenter cognoſceret illius obiectum vniuerſale, ergo haberet ſcientiam æqualem.

Reſpondeo negando ſequelam, ad probationem dico Angelum inferiorem cognoſcere quidem ſpeciem vniuerſalem Angeli ſuperioris, non tamen ex vi huius cognitionis attingere totũ eius obiectum diſtinctè, & in particulari, ſed tantum in vniuerſali, & ſecundum rationem communem; ſicut cognoſcens potẽtiam viſiuam non debet neceſſario cognoſcere omnes ſpecies coloris diſtinctè; propterea non ſequitur inferiorem Angelum æquari ſuperiori in ſcientia.

Cęterum Angelos ſuperiores habere ſpecies vniuerſaliores, & pauciores, quam Angeli inferiores, expreſsè docet D. Dyoniſius cap. 2. de Cęleſti Hierarchia dicens: Angelos ſuperiores participare Sapientiam altiorem, diſpoſitiones autem eſſentiarum, quæ ſunt ſub ipſis, ideſt diſpoſitiones Angelorum inferiorum participare ſcientiam particularem. Item capite vltimo docet Angelos habere dentes, quos dentes dicit diuiſiuos; quod non poteſt intelligi niſi dicamus cum Ægidio ſuperiores Angelos diuidere ſuos conceptus inferioribus, ideſt ipſis diuiſim oſtendere, quæ per vnam ſpeciem, & vnicum conceptum ſuperiores intelligunt.

Digitized by Google

THEOREMA XXIV.

Non qualibet perfectio ſatis eſt ad hoc vt Angeli per pauciores, & vniuerſaliores intelligant ſpecies, ſed requiritur vt ad altiorem pertineant ordinem.

NOn contemnendas in hoc inuenio difficultates, nam cum ſpecies quo magis excedunt in vniuerſalitate, minuẽtur eo magis, & decreſcant in numero; ſi quamcumque perfectionem ſufficere dicimus ad intelligendum per ſpecies vniuerſaliores, eamdẽ dicemus ſufficere ad intelligendum per pauciores; & ſic poterimus deuenire ad Angelum, qui omnia intelligat per vnicam ſpeciem, & quia, dato quocumque Angelo, ſuperior dari poteſt, poſſemus deuenire ad Angelum, qui omnia per ſuam eſſentiam, & per nullam ſpeciem cognoſcere valeat, quod tamen repugnat propter infinitatem, quam talis modus cognoſcendi inuolueret.

Fiunt etiam nonnullæ calculationes, ex quibus plura inconuenientia concluduntur, ſi ponatur ſufficere quamcumque perfectionem ad hoc vt Angeli intelligant per ſpecies vniuerſaliores, & pauciores; nam ſequeretur Angelum infimum intelligere ſupremum per tot ſpecies, quot ſunt Angeli intermedij, item poſſe deueniri ad aliquem Angelum, qui, vt intelligat inferiorem tantum, plurimis indigeat ſpeciebus. Primum inconueniens concluditur hac calculatione; nam Angelus ſecundus poſt infimum cognoſcit ſe per ſuam ſubſtantiam tanquam per vnicam ſpeciem; ergo infimus cognoſcit hunc ſecundum per duas ſpecies ſaltim, quia minus vnitè cognoſcit; & conſequenter tertium Angelum cognoſcet ad minimum per tres ſpecies, & ſic vſque ad ſupremum aſcendendo cognoſcet hunc per tot ſpecies, quot ſunt ipſi Angeli intermedij. Secundum inconueniens ita infertur: nam demus quod primus, & ſupremus Angelus intelligat omnes Angelos inferiores ad minimum vnica ſpecie, tunc ſecundus eoſdem intelliget per duas ſpecies; deueniemus ergo ad aliquem, qui intelligat ipſos Angelos inferiores per tot ſpecies quot ſunt ipſi Angeli ita, vt ſingu-

los ſingulis ſpeciebus intelligat; Angelus ergo inferior iſto deberet ſingulos Angelos inferiores per duas ſpecies intelligere, & quo inferior eſt Angelus eo per plures; & quia Angeli ſunt poſſibiles finiti in infinitum inferiores, deuenitur tādem ad aliquem Angelum, qui vt intelligat ſe inferiorem indigeat quā plurimis ſpeciebus, quod erat probandum. Multa alia inconuenientia per alias calculationes ſolent inferri, quæ breuitatis cauſa libet omittere.

Si verò dicamus non omnem perfectionem in Angelis ſufficere ad hoc, vt intelligant per ſpecies vniuerſaliores, ſed requiri perfectionem ordinis ita, vt Angeli infimi ordinis intelligāt per ſpecies plures, quam Angeli ordinis altioris, omnes tamen illius ordinis intelligant per ſpecies æquales licet in perfectione ſe excedant; ſi inquam hoc dicamus in alias non leues incidimus difficultates. Primo enim poſſet quis contendere rationem, qua probauimus ſuperiores Angelos habere ſpecies vniuerſaliores, concludere de quocunque exceſſu in perfectione, quod ſic poſſet oſtendere; nam primus Angelus infimi ordinis v. g. eſt ſpecie, & natura nobilior, quam ſecūdus eiuſdem ordinis, ergo magis accedit ad Diuinum intellectum, ergo debet magis participare de conditionibus illius, & conſequenter magis vnitè, & per pauciora intelligere. Secundo poſſet inferri, quod hæ ſpecies, quia eſſent æquales in omnibus eiuſdem ordinis, eſſentialiter non differrent, & conſequenter neque ipſæ intellectiones Angelorum, neque ipſorum ſubſtantiæ, quia ex diuerſitate proprietatum colligitur diuerſitas ſubſtantiarum. Tertio poſſet ſic argui: magis diſtat ſupremus Angelus infimi ordinis ab infimo ſui ordinis, quam infimus ſuperioris ordinis à ſupremo inferioris ordinis, ſed infimus ſuperioris ordinis intelligit per ſpecies pauciores, quam ſupremus inferioris ordinis: ergo ſupremus inferioris ordinis intelliget per ſpecies pauciores, quam infimus eiuſdem ordinis.

Verum fateor, in hac materia nihil certi poteſt definiri; ne tamen rem indeciſam relinquamus probabilius dici putamus cum noſtro Ægidio nō omnem perfectionem ſufficere ad hoc vt Angeli per pauciores, & vniuerſaliores intelligant ſpecies, ſed requiri, vt ad altiorem pertineant ordinem. Moueor ad hoc, quia poſſumus habere

bere

bere aliquam coniecturam; videmus enim in animatis hunc ordinem, quod cum omnia ſint proprijs potentijs prædita inter ſe comparata, quo ſunt nobiliora, habent plures potentias; non tamen ſufficit quæcunque nobilitas ad hoc vt in ipſis plures potentiæ reperiantur; ſed requiritur talis diuerſitas, quæ variet genus; e. g. vegetabiles ſiue plãtæ habẽt pauciores potentias, quam ſenſitiua, & ſenſitiua, quæ non mouentur ſecundum locum habent pauciores potentias, quam ſenſitiua ſecundum locum motiua, & animalia ſecundum locum motiua quantumcunque perfecta habent pauciores potentias, quam homo; ſi tamen obſeruemus rem diligenter, aduertere poterimus, quod inter plantas dantur magis, & minus nobiles, hæc tamen nobilitas non poteſt efficere, quod in ipſis plures potentiæ reperiantur, vt patet, ſed ad multiplicandas potentias aliud animatorum genus oportet aſcendere, & peruenire ad ſenſitiua; item in iſtis non ſufficit ad multiplicandas potentias quæcumque nobilitas, ſed talis debet eſſe, quæ ipſa collocet inter loco motiua; & ſic de reliquis. Quod ergo videmus in animatis circa pluralitatem potentiarum poſſumus aſſerere in Angelis circa paucitatem ſpecierum; pertinet quidem ad perfectionem ſubſtãtiæ Angelicæ pauciores requirere ſpecies ad intelligendum ſicut pertinet ad perfectionem animatorum plures habere potentias, at quæcunque perfectio ſubſtantiæ Angelicæ non poteſt ſufficere, vt exigat ſpecies vniuerſaliores, & pauciores, ſicut non quælibet ſuperioritas, vel nobilitas animatorum ſufficit, vt hæc habeant plures potentias; ſed requiritur, quod ſit talis perfectio, quæ ſubſtantiam Angelicam in ordine ſuperiori, nedum in ſpecie nobiliori conſtituat, ſicut in animatis ad habendas plures potentias requiritur talis perfectio, quæ ipſa collocet in gradu altiori animatorum. Quælibet quidem ſuperioritas, & perfectio in Angelis efficere poterit, quod clarius per ſuas ſpecies intelligant, ſicut quælibet ſuperioritas in animatis efficit, quod habeant perfectiores, & nobiliores potentias, nunquam tamen efficere poterit, quod per ſpecies pauciores intelligant, niſi ſit talis, quam requiri docuimus.

Vt autem id, quod coniecturaliter iudicauimus ſuſtinendum in tam controuerſa materia, facili ne-

li negotio defendatur, taliter incedere poſſumus. Supponamus videlicet non eſſe poſſibiles niſi nouem ordines Angelorum, vel certè ſi plures, non tamen finitos in infinitũ, ſed certos, & determinatos; de facto autem tantum ſupponimus nouem ordines; hæc verò ſuppoſitio nõ eſt gratis facta, quia à paritate quadam ad multa alia nobis nota colligi poteſt facillimè; videmus enim non eſſe poſſibilem naturam, quæ non ſit vel accidens, vel ſubſtantia, item nullam ſubſtantiam eſſe poſſibilem, quæ non ſit, vel corporea, vel incorporea; item nullum corpus fieri poſſe, quod non ſit vel ſimplex, vel mixtum; item nullum accidens dari poſſe, quod reductiuè non pertineat ad aliquod ex nouem prædicamentis, & ſic de ceteris; ſimili ergo ratione congruè ſupponere poſſumus eſſe in Angelis veluti quædam nouem genera, & vniuerſales quoſdam modos participandi eſſe Diuinum ſpirituale ita, vt in quocunque ex his generibus ſit poſſibilis numerus Angelorum finitè in infinitum, vt eſt in aliis exemplis, non ſint tamen poſſibiles plures modi participandi eſſe Diuinum ſpirituale ita, vt hæ ſint veluti quædam nouem ſpeciales abſtractiones, & ſingulis conueniat idem modus intelligendi vnicuique ſuus; ſicut omnibus animantibus perfectioribus conuenit idem modus ſentiendi; atque adeo quilibet ordo intelligat per ſpecies æquè vniuerſales, licet vnus Angelus eiuſdem ordinis ex maiori efficacia ſui intellectus clarius cognoſcat, quam alius inferior, non tamen per ſpecies pauciores.

Hoc autem poſito faciliter, & dilucidè poteſt defendi, & explicari quomodo ſuperior Angelus intelligat per ſpecies pauciores; poſito enim, quod omnes Angeli vnius ordinis ſint æquales in ſpeciebus, quas habent, ſumamus pro ſingulis ordinibus vnum Angelum, nam quam comparationẽ habebunt hi adinuicem, habebunt & ceteri; ſumamus ergo vnum infimi ordinis Angelorum, & comparando illum ad res corporeas dicamus hunc tot habere ſpecies ſubſtantiarum corporearum, quot ſunt naturæ ipſarum, & tot habere ſpecies pro accidentibus, quot ſunt ipſa accidentia, vel in ſpecie, vel in infimo genere, & ita hic Angelus erit ſuperior homine in intelligendo, nam homo pro ſingulis naturis ita ſingulas ſpecies habet, vt per illas non cognoſcat indiuidua illarum naturarum, neque

que diſtinctè cognoſcat omnia illarum prædicata, at verò hic Angelus infimus contrario modo ſe habet, & ita eſt homine ſuperior; hoc poſito Angelus ſecundi ordinis habebit pro iiſdẽ obiectis duplo pauciores ſpecies, & Angelus tertij ordinis adhuc duplo pauciores, quam ſecundus; & ſic vſque ad Angelum ſupremi ordinis. Hęc autem dicimus exempli cauſa; nam reuera non eſt neceſſe in ſecundo, aut tertio Angelo ſemper minui ſpecies ſub dupla proportione, ſed poteſt eſſe in alia minori; nam ſi ſecundus Angelus per vnam ſpeciem intelligit duas naturas, tertius per vnam poterit intelligere tres naturas, &c.

Ad argumenta igitur in contrarium reſpondeo, & ad primum conceſſo antecedenti, & prima conſequentia, negatur ſecunda; nam ſicut primus Angelus infimi ordinis non eſt omnimodo ſuperior ſecũdo eiuſdem ordinis, cum ſit tantum ſuperior ſpecie, non ordine; ita ſatis eſt ſi participet magis de conditionibus Diuini intellectus ſecundum quid, & non omnino, id eſt ſi intelligat clarius, non autem vnitius. Et ſi dicatur poſſe dici de ordinibus, quod dicimus de ſpeciebus, negãdum eſt, nam habemus ex vna parte hanc perfectionem eſſe participabilem à natura intellectuali, vt ſuperior magis vnitè intelligat quam inferior, ex alia verò id commodius explicare non poſſumus, quam modo adducto, & propterea id à nobis probabilius dici exiſtimamus.

Ad ſecundum negatur ſpecies in Angelis eiuſdem ordinis eſſe æquales eſſentialiter, & ſpecie non differre, nam licet hæ ſpecies eadem obiecta reſpiciant, nec ſint vniuerſaliores in vno, quam in alio, poſſunt tamen differre ſpecie, radicaliter quidem, propter diuerſitatẽ ſubiectorum, quorum ſunt quodammodo proprietates; ſicut ſpecies hominis in oculo, & in phantaſia, & in intellectu, licet ſint eiuſdem obiecti, differũt tamen ſpecie ratione ſubiecti, cui proportionantur; idem ergo erit in caſu noſtro, & ita quælibet ſpecies erit proportionata ſuo intellectui, & differet ab alia ſpecie, quia ſuperior eſt clarius repræſentatiua, quam inferior, licet non ſit clarior intenſiuè; ſed claritate diuerſa ab alia eſſentialiter ſicut ſunt & ipſæ intellectiones, & intellectus Angelorum, & vniuerſaliter in iis rebus, quæ poſſunt habere maiorem, vel minorem eleuationem ratione ſui principij, & ſubiecti;

biecti, non enim adæquatè ſumitur quidditas ab obiecto, ſed etiā, à principio, & à ſubiecto.

Ad tertium diſtinguo maiorem magis diſtat Angelus ſupremus infimi ordinis ab infimo eiuſdem ordinis, quam ab infimo alterius ordinis ſuperioris, ſimpliciter nego maiorem, ſecundum quid concedo maiorem; nam ſupremus, & infimus eiuſdem ordinis diſtant per plures ſpecies intermedias, tamē intra idem genus veluti proximum; at verò ſupremus vnius ordinis, & infimus alterius, licet non diſtent per tot ſpecies intermedias, diſtant tamen vt res diuerſi generis; ſicuti quamuis eadem ratione magis poſſit dici diſtare ſupremum viuens anima vegetatiua ab infimo viuēte eadem anima, quam infimum animal ab hoc ſupremo viuente; non tamen ſequitur, quod ſi infimum animal ſentit, debeat etiam ſentire ſupremum viuens anima vegetatiua; ſūt enim aliquæ perfectiones, quæ conſequuntur determinatum genus, aut gradum, vt eſt in caſu noſtro.

THEOREMA XXV.

Poteſt ſine repugnantia defendi quamlibet perfectionem ſufficere ad ſpecies vniuerſales in Angelis conſtituendas.

QVia quod ſuppoſuimus de ordinibus Angelorum, licet coniecturis non contemnendis videatur confirmatum, non tamen vndequaque verum apparet; libet propterea oſtendere opinionem noſtram de vniuerſalitate ſpecierum in Angelis ſuperioribus etiam poſſe ſine repugnantia ſuſtineri, quantumuis dicamus quamlibet perfectionem ſufficere ad ponendas in Angelis ſpecies vniuerſaliores.

Faciebat difficultatem in hoc, quia poſſet deueniri ad Angelum, qui omnia intelligat per vnicam ſpeciem, & quia dato quocunq; ſuperiori Angelo, ſuperior iſto poſſibilis eſt, poſſet deueniri ad aliquem, qui omnia intelligat per ſuam ſubſtantiam. Verum hæc difficultas facili negotio tollitur, ſi cum Ægidio vbi ſupra dicamus, quod nūquam ſpecies vnius generis poſſunt repræſentare ea, quæ ſunt alterius generis; ſi ponamus exempli gratia decem genera rerum, & dicamus fieri non

poſſe

poſſe vt res omnes iſtorum generum intelligantur à creatura per pauciores ſpecies, quam per decem; hoc enim poſito nunquam deueniri poterit ad Angelum, qui omnia intelligat per vnicam ſpeciem, nedum ad Angelum, qui omnia intelligat per ſuam ſubſtantiam.

Obijcies: ponamus quod modò ſupremus Angelus intelligat omnia per decem ſpecies; ſi Deus de nouo produceret Angelum ſuperiorem ſupremo, hic neceſſario deberet intelligere per pauciores, ergo per nouem ſpecies intelligeret; ſi ergo Deus ſuperiorem iſto faceret, hic etiam per pauciores intelligeret; & conſequenter poſſemus ad aliquem deuenire, qui omnia intelligeret per vnam ſpeciem, & demum ad aliquem, qui per nullam ſpeciem, ſed per ſubſtantiam ſuam omnia intelligeret.

Reſpondeo admittendo ſuppoſitum, nimirum quod ſupremus Angelus intelligat omnia per decem ſpecies; & pariter admittendo, quod ſi Deus produceret Angelum ſuperiorem ſupremo, hic neceſſariò intelligeret per pauciores ſpecies, quam ſupremus, qui datur de facto; nego tamen conſequentiam, quod videlicet per nouem ſpecies intelligeret; nã creato illo Angelo ſuperiori, teneretur Deus infundere illius ſpecies in mẽtibus omnium Angelorum, nedum ſupremi exiſtentis, ex quo multiplicarentur in omnibus Angelis ſpecies, & ſupremus modo exiſtens non amplius intelligeret per decem ſpecies, ſed per vndecim; per decem verò intelligeret ſuperior ipſo de nouo conditus, quod ſemper dicendum eſt, ſi Deus finitè in infinitum Angelos multiplicaret, ſemper enim in iam exiſtentibus multiplicarentur ſpecies, & intelligere per decem ſpecies ſemper competeret ſuperiori de nouo condito.

Poſſet etiam dici quod Angelus ſupremo ſuperior de nouo cõditus poſſet intelligere per pauciores species, quia per illas decem ſpecies aliqua poſſibilia nedum omnia iam facta cognoſceret, quæ vt attingantur ab Angelis iam exiſtentibus deberẽt in ipſis ſpecies multiplicari; & quia poſſibilia ſunt infinita, dato quocumque Angelo ſuperiori, per illas decem ſpecies poſſet illi Deus ſemper plura poſſibilia manifeſtare, ita tamen vt ipſo inferiores requirerent plures ſpecies ſi ad illorum poſſibilium cognitionem deberent pertingere.

Calculationes verò, ex quibus

inferebatur Angelum infimum intelligere ſupremum per 161 ſpecies, quot ſunt Angeli intermedij; item deueniri poſſe ad aliquem Angelum, qui, vt intelligat ſuum inferiorem, pluribus indigeat ſpeciebus; nullius ſunt roboris; non enim neceſſe eſt reſpectu cuiuſcunque obiecti inferiorem Angelum habere ſpecies minus vniuerſales, & plures, quam habeat ſuperior; vnde non oportet, quod ſi Angelus ſecundus poſt infimum intelligit ſe per ſuam ſubſtantiam, intelligatur poſtea ab infimo per duas ſpecies; poteſt enim infimus Angelus vnumquemque Angelum intelligere per ſuam ſpeciem; ſuperior verò ipſo intelligere per ſpecies pauciores, ſi exempli gratia dematur aliqua ſpecies circa ſenſibilia, & hæc repræſententur ipſi per ſpeciem magis vniuerſalem; vt demum aſcendendo deueniatur ad Angelum, qui aliquos ex inferioribus per vnam ſpeciem intelligat. Sed vt video, arguens exiſtimat, pro quocunque obiecto aſſignabili debere in Angelis ſuperioribus conſtitui ſpecies magis vnitas, quam in inferioribus; & vlterius ſpecies in ſuperioribus debere minui ſub dupla proportione, & ſub eadem in inferioribus creſcere; quod gratis, & ſine fundamento aliquo ſupponitur, vt de ſe patet.

Dici etiam poſſet cum nonnullis Thomiſtis ſpecies vniuerſales eſſe in duplici genere, & alias quidem eſſe vniuerſales in multitudine rerum repræſentatarum, alias eſſe vniuerſales in multitudine rationum eiuſdem rei repræſentatarum per ipſas; & ſic ſuſtinere in omni Angelo nobiliori dari ſpecies vniuerſaliores, vel primo, vel ſecundo modo reſpectu cuiuſcunque obiecti. Quare Angelus infimus ſupremum cognoſcet per ſpeciem magis particularem, & ſecundus poſt ipſum eundem cognoſcet per ſpeciem magis vniuerſalem, quia infimus per ſpeciem, quam habet ſupremi, pauciores rationes in illo cognoſcit, quam ſecundus poſt ipſum, hic enim per ſpeciem eiuſdem ſupremi plures rationes in eodem aduertit, &c.

Verum hæc doctrina aliquam inuoluit difficultatem; & licet admitti poſſit in inferioribus comparatis ad cognitionem ſuperiorum, ſuppoſito Angelos inferiores non comprehendere ſuperiores, attamen ſi comparentur ſuperiores ad cognitionem inferiorum aliquid difficile inuoluit, quia ſi ſuperiores comprehendunt ſuos inferiores,

res, non videtur qua ratione in cognitionibus comprehẽſiuis ſaluari poſſit inæqualitas reſpectu plurium, vel pauciorum rationum repreſentatarum. Cum omnis comprehẽſio nihil de obiecto cognito patiatur cognoſcentem latere; & abſolutè ſi ſpecies Angeli inferioris poſita in ſuperiori, vel ſuperioris poſita in inferiori, poſſunt plures, vel pauciores rationes repreſentare eiuſdem obiecti ſecundum quod ſunt in Angelo perfectiori, aut minus perfecto; certè vt illæ rationes, quæ non repreſentantur per ſpeciem, quæ eſt in Angelo inferiori, ab eodem Angelo cognoſcantur, neceſſe erit in ipſo multiplicare ſpecies, & ſic incidemus in idem inconueniens, quod ſupra, videlicet infimum Angelum ad intelligendum ſupremum indigere tot ſpeciebus, quot ſunt Angeli intermedij, & poſſe deueniri ad Angelum, qui vt intelligat inferiorem plurimis indigeat ſpeciebus; niſi dicamus plura ſuperiorum inferiores, & plura inferiorum ſuperiores latere naturaliter, quod non videtur dicendum. Sittendum igitur in prima reſponſione.

THEOREMA XXVI.

Ignorant Angeli ſecreta cordium, quia hæc non ſunt naturaliter cognoſcibilia niſi ab intellectu, à quo ſunt.

Omnino certum eſt Angelos nullatenus cordium ſecreta cognoſcere; id enim conſtat expreſsè in ſacris eloquijs, vbi cognitio ſecretorum cordis vt propria Deo ſoli tribuitur. Sic 3. Reg. 8. *Tu ſolus noſti cor omnium filiorum hominum*: Primo paralipomenon 6. *Tu ſolus noſti corda filiorum hominum*. Si ſolus, ergo neque Angeli cognoſcunt, neque vlla creatura. Similiter in lib. de Eccleſiaſticis dogmatibus cap. 49. habetur: *internas animæ cogitationes diabolum nõ videre certi ſumus*. Et ne, quia diabolus ſpecialiter nominatur, quis ſuſpicetur eum ſolum non verò cæteros alios Angelos hac carere notitia, propterea ſubditur: *Secreta autem cordis ille ſolus nouit, ad quem dicitur: Tu ſolus noſti corda filiorum hominum*. Matthæi 9. & 12. Chriſtus Dominus ex eo ſuam Diuinitatem oſtendit, quod cogitationes ſecretas notas habeat. Idem teſtantur

vnanimiter. Patres in Chryſoſtomus homilia 23. in Ioannem. *Humanorum cordium cognitio ſolius Dei eſt, qui ea formauit.* Athanaſius quæſt. 27. ad Antiochum. *Praſcius rerum, & cordium ſolus eſt Deus, nec enim Angeli cordis abſcondita vel futura vident.* Hinc ſuffragantur etiam Theologi communiter, qui, hac propterea ſuppoſita veritate, de ſola diſputant ratione, quæ probet efficaciter Angelos non cognoſcere huiuſmodi cordium ſecreta, vtrum videlicet ex mera Dei voluntate, an verò ex naturali impotentia petatur.

In qua controuerſia video variè Doctores diſcurrere. Alij enim ideò Angelos non cognoſcere ſecreta opinantur, quia dicunt impreſſas illorum ſpecies non habere. At hoc eſt petere principium. Nam quæritur quare illas ſpecies non habeant, cum talia ſecreta ſint obiecta, quę naturalem eorum captum non ſuperant, & aliundè conſtet quod Angeli concreatas habeant ſpecies illorum obiectorum, quæ ſunt eorum potentijs intellectiuis proportionata. Alij pro ratione rationem nullam aſſignāt, quia dicunt id in Angelorum naturam eſſe refundendum. Sed hoc non eſt reddere rationem, quam quærimus, cur ab Angelis ignorentur ſecreta. Multò alij dicunt, ideò ſcilicet non cognoſci ab Angelis huiuſmodi ſecreta, quia ſunt in profundo animæ, quia carent illuminatione, quia vnita non ſunt cum Angelico intellectu, quia ſoli Deo ſubduntur, &c. Sed hæc ſunt verba, & ſignificant nihil. Arbitrantur denique alij rationem præfatę ignorantiæ eſſe tantum moralem, quia videlicet Deus impedit, ne cognoſcantur hæc ſecreta. Sed durum videtur quod Deus impediat cognitionem, quæ eſt debita Angelis, & non improportionata cum ipſis. Accedit quod Deus, vt ſapienter obſeruat noſter Gregorius Ariminenſis in 2. ſententiarum diſt. 9. & 10. quæſt. 1. art. 1., nullam ſpeciem rerum corporalium priuat vt in pluribus ſecundum indiuidua, & tempore vlla operatione, ad quam ſit naturaliter apta nata, igitur nec ſubſtantias ſpirituales, & nobiliſſimas creaturarum, quales ſunt Angeli, priuabit Deus ſecretorum cognitione, ſi ad hanc Angeli ſint naturaliter apti nati. Denique concludit citatus Doctor: Cauſa nulla rationalis videtur poſſe aſſignari, propter quam Deus ſic ſemper ſuſpenderet ab huiuſmodi cognitione Angelos ſaltem bonos cum

non ſuſpendat eos à cognitione rerum minus perfectarum, nec etiam magis perfectarum, vtpotè ſubſtantiarum, & corporalium, & ſpiritualium.

Vera igitur ratio cur Angelus, & alia quæuis etiam intellectualis creatura poſſibilis perfectiſſima, naturaliter nequeat ſecreta cordium cognoſcere, eſt illa, quam tradit noſter Ægidius tum in tractatu de cognitione Angelorum quæſt. 11. tum in 2. ſent. diſt. 7. quæſt. 2. art. 2. quia videlicet ex ſecretis etiam determinatè poſitis nulla mutatio fit in re, cum per idē ſecundum meram voluntatem noſtram poſſimus tendere in hoc, & oppoſitum; indeque fit vt ideò ignorent Angeli ſecreta cordium, quia hæc non ſunt naturaliter cognoſcibilia, niſi ab intellectu à quo ſunt. Quæ fundamentalis ratio, vt clarius percipi queat.

Aduerto quod ſecretum ſiuè ſit cogitatio mentis libera, ſiuè ſit affectio libera voluntatis, non eſt ſpecies impreſſa, non eſt actus vt qualitas, neque vlla qualitas expreſſa; huiuſmodi etenim nequeūt eſſe ſecreta, quia ſatis eſt habere eſſe, & eſſe res in intellectu, & voluntate Angeli, & hominis, vt ab altero Angelo habente ſpecies Angeli, & hominis repreſentatiuas, verè, & intuitiuè cognoſcantur. Explicandum eſt igitur in quonam formaliter conſiſtat ſecretum, ad quod iuuat animaduertere, quod tum voluntas, & intellectus ſint potentiæ vniuerſales, & ad oppoſita, & ſic cauſaliter in ipſomet intellectu ratione ſuæ vniuerſalitatis habeat radicem libertas, & formaliter ſubiectiuè in voluntate reperiatur, ratione talis vniuerſalitatis, & Dominij poteſt liberè voluntas & tendere mediante intellectu ad vnum, vel ad alterum oppoſitum, & immediatè per ſe ipſam vnū amare, vel odiſſe; quæ tendentia in huiuſmodi potentijs eſt mediāte eodem actu vt qualitate ſecundum rem, tam intellectus, quam voluntatis; & dum per actum vtitur ſpecie impreſſa, & ſuppoſito actu exprimitur verbum, refunditur prædicta indifferentia ex dominio, & in ſpeciem impreſſam, & in ipſum verbum, adeo vt ſicut eodem actu, vt qualitas eſt, tendit in rectum, & obliquum, ita eadem ſpecie tam impreſſa, quam expreſſa, & eadem affectione, vt ſimiliter qualitas eſt, vtitur tendendo vel in rectum, vel in obliquum. Hæc igitur tendentia determinatè potius in rectum, vel in obliquum, tam in actu intellectus, vel voluntatis

quam..

quam in vſu ſpeciei tum impreſſæ, tum expreſſæ, atque affectionis, eſt id, in quo formaliter conſiſtit ſecretum.

Hac explicatione ſuppoſita, non eſſe naturaliter cognoſcibile ab Angelo altero ab illo, cuius eſt ſecretum, probatur: quia præfata tendentia, in qua formaliter ſecretum conſiſtere diximus, ſiuè in actu, ſiuè per refuſionem in ſpeciem, vel affectionem de ſe, quod ſit potius ad rectum, vel ad obliquum non dicit rem diuerſam, ſed eſt diuerſa tantummodo ratio, ſiuè ordo ex imperio voluntatis, ergo de ſe ab altero Angelo naturaliter non eſt cognoſcibilis, quia quod eſt de ſe tantummodo ratio non poteſt de ſe cognoſci niſi per rem, in qua fundatur.

Dices cur reſpectu alterius Angeli hæc tendentia, vt ratio eſt, non poteſt de ſe cognoſci? Dico hoc prouenire ex imperfectione ipſius intelligentis extranei, & non cauſantis talem rationem, atque adeò cum ſit creatura debet neceſſariò dependere ab obiecto ita, vt obiectum aliquo modo agat in ipſum intelligẽtem; atqui non poteſt agere vt ratio, ſed vt res, & quamuis immediatum influxum in ipſum intelligentem ad extra non habeat, habet tamen mediatum, ſcilicet mediante ſpecie, quæ gerit vicem rei, non rationis. Ergo concludendum eſt rationem de ſe præſcindendo à re non eſſe ab extraneo intellectu, qui non ſit cauſa illius, intelligibilem; quare ſolummodo pro vt eſt in re, & per rem poteſt intelligi. Sed per rem non poteſt offerri, vt determinata, ergo vt determinata nullo modo poteſt ab extraneo Angelo cognoſci. Probatur minor ſubſumpta, quia ſi poſſet per rem vt determinata offerri, vel deberet offerri per potentiam, vel per ſpeciem impreſſam, aut expreſſam, vel per affectionem, aut per actum vt qualitas eſt, ſed à nullo ex enumeratis poteſt determinatè offerri, quia vnumquodque, dum Angelus ſignum particulare non exprimit, indifferentiam habet ad vnum, & alterum ſine diuerſitate in re, ergo, &c.

Inſtabis talis tendentia, in qua dicitur formaliter conſiſtere ſecretum, eſt determinata, ergo vt determinata poteſt offerri.

Reſpondeo diſtinguendo antecedens, eſt determinata ex parte determinantis, & cauſantis ipſam concedo, eſt determinata ita, vt poſſit tamquam determinata offerri per rem intellectui extraneo nego, quia ſtante indifferentia in ipſa-

ipſamet re, idem eſt non determinatè offerri, ac eſſe indeterminatum.

Inſtabis denuò: hoc ipſo, quod tendentia eſt determinata in actu, vt qualitas eſt, potius ad rectum, quam ad obliquum, Angelo cognoſcenti qualitatem actus per ipſam offertur, ſeu repreſentatur illa determinata tendētia, ergo poteſt nedum actum, verum etiam determinatam tendentiam cognoſcere; probatur antecedens hoc enim ipſo, quod in aliqua re ſit determinata tendentia, ſeu relatio, vel habitudo ad aliquid, Angelus cognoſcens rem, cognoſcit & habitudinem, & relationem fundatam in tali re, v. g. cognoſcens creaturam cognoſcit & relationem, quam ipſa dicit ad Creatorem, & idem valet de cæteris relationibus, quæ quidem, cognitis rebus, in quibus fundantur, ab Angelo cognoſcuntur, ergo cognita qualitate actus poterit ab Angelo cognoſci determinata tendentia, vel habitudo, quæ eſt in ipſomet actu.

Reſpondeo negando antecedens, ad probationem dico valere quando relationes, & tendentiæ ſunt naturales, & neceſſariæ, non verò quando ſunt liberæ; & ſic conceditur, quod Angelus cognoſcens creaturam cognoſcit & relationem fundatam in ipſa ad Creatorem, quia hæc eſt naturalis, & neceſſaria, non enim poteſt dari creatura ſine relatione ad Deum Creatorem. At verò in caſu noſtro illa determinata tendentia non eſt neceſſaria, ſed libera, & ſicut in qualitate actus inuenitur ex imperio volūtatis hæc tendētia, poterat immutata manente eadē qualitate reperiri tendentia diuerſa. Non igitur currit paritas de habitudine libera, & neceſſaria, cum vna, ideſt neceſſaria ita ſit in re, vt ipſa immutata non poſſit illa non eſſe; at verò libera ita eſt in re, vt hac etiam inuariata poſſit determinata tendentia libera non eſſe, imò eſſe contraria; quare nihil mirum ſi non eſt cognoſcibilis ab Angelo, à quo non eſt.

Objicies primo Angeli cognoſcunt effectus in ſuis cauſis, ergo poſſunt & cognoſcere ſecreta in cordibus, quorum ſunt effectus; ſi enim Angeli cognoſcunt v. g. ſubſtantiam animæ noſtræ, & potentias, & habitus, & ſpecies, quinimò, & qualitates actuum, qui ſunt ibi, quare non cognoſcent ſecreta, quæ cauſantur ex iſtis?

Reſpondeo diſtinguendo antecedens: Angeli cognoſcunt effectus in ſuis cauſis ſi naturaliter, & neceſſariò habeant eſſe determinatum

natum in illis abſolutè concedo, ſi verò contingenter, & liberè eueniunt, ſubdiſtinguo præſuppoſito euentu illos cognoſcunt quantum ad eorum entitatem concedo, quantum ad liberum reſpectũ, quem dicunt potius ad rectum, quam ad obliquum, nego, & ſic negatur conſequentia, licet enim Angeli cognoſcant & ſubſtantiam animæ, & potentias, & habitus, & ſpecies, & qualitates actuum, quarum quælibet rem dicit diuerſam ab alia, non propterea licet inferri, quod cognoſcant & cordium ſecreta, cum hæc non addant rem ſupra qualitatem actus, ſed ſint ſimplices reſpectus, & liberæ tendentiæ, vt diximus.

Obijcies 2. Actus neceſſarij tum intellectus, tum voluntatis cognoſcuntur ab Angelis, ergo, & actus liberi exiſtentes, probatur conſequentia, quia actus liberi, & neceſſarij voluntatis, & intellectus dicunt eamdem entitatem actus, ergo ſi cognoſcuntur ab Angelis actus neceſſarij, poterunt & liberi actus etiam cognoſci.

Reſpondeo conceſſo antecedenti, negando conſequentiam. Ad probationem admiſſo etiam antecedenti, nego conſequentiam, & ratio negationis eſt diſparitas, quæ reperitur inter actus liberos, & neceſſarios tam intellectus, quã voluntatis, quia neceſſarij naturalem, & neceſſario determinatam tendentiam ad eorum obiecta formaliter dicunt, liberi verò liberam, & contingentem; ad quod iuuat reſponſio iam data ad ſecundam inſtantiam ſuperius factam.

Obijcies 3. ſecreta cordium ſunt naturaliter intelligibilia, & motiua extranei intellectus, ergo benè poſſunt ab Angelo naturaliter cognoſci, probatur antecedens quia ſecreta cordium ſunt actus, ergo ſunt intelligibilia, & motiua potentiæ intellectus; ſi enim ſpecies, habitus, & potentiæ ſunt intelligibiles, & poſſunt mouere extraneum intellectum, vt cognoſcantur, multo magis id poterunt, & erunt intelligibiles actus, qui ab illis procedunt.

Reſpondeo negando antecedens; ad probationem dico, quod ſi ſecreta ſumantur ſecundum entitatem actus, quam important, cõceditur eſſe intelligibilia, & ſufficienter motiua extranei intellectus, at verò ſi accipiantur formaliter, vt ſecreta ſunt, videlicet ſecundum illas tendentias liberas, quas formaliter dicunt, negari debet eſſe intelligibilia, & ſufficiẽter motiua alterius intellectus, propter rationem iam dictam.

Obij-

Obijcies 4. In Angelis ſunt ſpecies, quæ propriè repreſentant ſecreta cordium, ergo exiſtentibus ſecretis poterunt Angeli per huiuſmodi ſpecies illa cognoſcere. Probatur conſequentia à paritate de alijs obiectis, quorum ſpecies ſunt in Angelis, & præſertim de futuris contingentibus, quæ quando exiſtũt per ſpecies eorumdem repręſentatiuas cognoſcuntur ab Angelis, ergo ſimiliter quando exiſtunt ſecreta per ipſorum ſpecies ab Angelis poſſunt cognoſci.

Reſpondeo eſſe vtique in Angelis ſpecies repræſentatiuas entitatum, quas important ſecreta, & conſequenter quando hæc exiſtũt quantum ad entitatem cognoſcũtur ab Angelis; at verò nego proprias dari ſpecies in Angelis repræſentatiuas ſimplicium rationũ, ſeu tendentiarum, quas formaliter dicunt ſecreta, & conſequenter ſi debent cognoſci, cognoſcenda ſunt per ſpecies repræſentatiuas rerum, quarum ſunt rationes. Hinc apparet diſcrimen inter alia obiecta, & præſertim futura contingentia, quando actu exiſtunt, & ſecreta, quia illa cum ſint res, habent proprias ſpecies in Angelis, & ſuppoſita eorum exiſtentia, poſſunt determinatè mouere Angelicum intellectum, vt ab ipſo cognoſcantur; at verò ſecreta, cum ſint meræ rationes, & ſimplices tendentiæ liberæ, nec habent proprias ſpecies, nec ſunt motiuæ alterius intellectus.

THEOREMA XXVII.

Prima intellectio, primaque volitio cuiuslibet creaturæ eſt naturalis, atque adeo nec meritoria, neque demeritoria poteſt eſſe.

NAturalem dicimus intellectionem primam, primamque volitionem creaturæ, non prout naturalis actio dicitur illa, quæ à proprijs habetur naturæ viribus, quomodo diſtinguitur à ſupernaturali; de hac enim nulla ſit inter Theologos controuerſia; ſed quatenus opponitur liberæ, & neceſſaria nedum quoad ſpecificationem, verum etiam quoad exercitium appellatur. Ita nos docet pluribus in locis Ægidius, & in quolib. 3. q. 16. & in 2. ſent. tum diſt. 3. par. pr. q. pr. art 2. & 3. tum diſt. 41. art. 2. & q. 2. art. 3. Cuius Doctrina præſertim de prima creaturæ volitione plurimos ha-

bet & ex Antiquis, & ex Recentioribus Aduerſarios.

Probatur tamen primo, quia prima intellectio, primaque volitio nullius eſt in poteſtate creaturę, ergo nequit eſſe libera, ergo naturalis, ſeu neceſſaria eſſe debet, vtraque conſequentia eſt manifeſta, probatur antecedens, quia illa intellectio, vel volitio non eſt in poteſtate creaturæ, ad quam creatura non poteſt à ſe ipſa moueri, ſed nulla creatura moueri poteſt à ſe ipſa, vel ad primam intellectionem, vel ad primam volitionem, ergo prima intellectio, primaque volitio in nullius eſt poteſtate creaturæ; probatur minor, nam cum creatura ad intelligere, & ad velle debeat ſe ipſam mouere per proprias intellectus, & voluntatis potentias, ſi hæ non preſupponuntur actuatæ, ſicut ad primam intellectionem, & ad primam volitionem actuatę non preſupponuntur; indè fit vt nullatenus poſſit per huiuſmodi potentias ſeipſam mouere; mouens enim debet prius eſſe actu tale, quam moueat. Neque dicatur, quod prædictæ potentiæ moueant ſe ipſas actuando ſe ipſas; contrarium etenim iam remanet ſufficienter probatum in Theoremate 14. quandoquidem ſi voluntatis, & intellectus potentiæ poſſent mouere ſeipſas actuando ſeipſas, iam quælibet in ſeipſa ſecundum ſeipſam cauſare poſſet actuationem, & tunc illud ſequeretur abſurdum, quod idem ſecundum idem eſſet actus, & potentia, ergo, &c.

Probatur ſecundò, de intellectione, quia prima intellectio omnem actum voluntatis præcedit, ergo nulli ſubiacet voluntatis imperio, atque adeo naturalis eſt, & non libera, antecedens eſt ita certum, quod ſi prima intellectio non precederet, nulla reperiri poſſet in voluntate volitio iuxtà illud pertritum axioma communi omnium Philoſophorum acclamatione receptum nil volitũ quin præcognitum; voluntas enim nequit in incognitum ferri, atque ita voluntas pendet à prima intellectione, & non prima intellectio à voluntate, ideoque verificatur non eſſe in poteſtate creaturæ quid ſibi primo veniat in mentem.

Probatur 3. de volitione: ſimilis eſt prima volitio in voluntate, ac eſt motus grauium in corporibus, ſed iſte motus eſt naturalis, ergo eſt & naturalis illa prima volitio, maior propoſitio colligitur ex D.P. Auguſtino 13. Confeſſionum dicente: *Pondus meum, amor meus, eo feror, quocumque feror*, &

ſua-

ſuadetur, quia ſicut generans tribuit corporibus formam grauis, per quam mouentur in centrum, tamquam terminum; ſic bonum apprehenſum per primam intellectionem generat in voluntate quemdam amorem, quaſi quamdam grauitatem, & quamdam formam grauem, per quem amorem, ſiuè grauitatem voluntas mouet ſe, & tendit in bonum, ſeu in finem.

Dices licet à bono apprehenſo per primam intellectionem generetur in voluntate actus, vt qualitas eſt, volitionis, eſt nihillominus libera voluntas ad hoc vt eliciat actionem, vel tendentiam ad obiectum, & conſequenter illa prima tendentia, in qua conſiſtit illa prima volitio vt actio eſt, erit libera, & non naturalis, ſeu neceſſaria.

Contra eſt, quia nunquam voluntas ſit in actu per bonum apprehenſum, niſi prout in illa generatur aliquis amor boni, vel in generali, vel in ſpeciali. Nam ſi bonum in particulari apprehenditur ſub omni ratione boni, tunc neceſſitat voluntatem vt velit, vndè non eſt in ſua poteſtate ad illud tendere, vel non tendere, ſed neceſſariò tendit; ſi verò bonum apprehenditur ſub aliqua tantum ratione boni, licet non neceſſitat voluntatem, vt velit hoc bonum in particulari, neceſſitat tamen vt velit bonum in vniuerſali, cum ratio boni in vniuerſali reperiatur in quolibet bono particulari, quemadmodum ratio generis reſeruatur in qualibet ſpecie. Hinc nec eſt in poteſtate voluntatis tendere, vel non tendere ad bonum illud in vniuerſali, ſed neceſſariò tendit. Cuius ratio eſt, quia bonum in vniuerſali idem eſt ac bonum ſecundum ſe, in quo non inuenitur niſi bonum, iuxta illud D. P. Auguſtini 8. de Trinit. *Bonum hoc, bonum illud: tolle hoc, tolle illud, tunc intelliges ipſum bonum*. Huiuſmodi autem bonum conuertitur cum fine, ideoque ad finem tendit voluntas ſecundum neceſſitatem, & propoſito fine vt fine, de neceſſitate vult illud, cum finis ſit diligibilis in infinitum ex Philoſopho in politicis, & vt talis nihil habeat de diſplicibili, vnde dixit S.P.Aug. quod de neceſſitate quilibet vult eſſe beatus, quia vult finem vt finem, ſicut & quilibet abominatur contrarium fini, quia nullus vult eſſe miſer. Et in hoc conuenit voluntas cum alijs potentijs, ſicut enim quælibet illarum neceſſitatur à proprio obiecto, & de neceſſitate fertur in illud,

Digitized by Google

ſic voluntas à bono vniuerſali, quod eſt ſuum adæquatum obiectum, neceſſitatur, & neceſſariò tendit in illud. Hoc autem peculiare habet voluntas, quod præſuppoſita in actu per amorem boni ſecundum ſe, ſeu in vniuerſali, & conſequenter prima eiuſdem tendentia ad illud, eſt in ipſius poteſtate eligere bonum hoc, vel bonum illud cuiuſmodi ſunt bona particularia, quæ ipſimet sũt oblata per intellectum, & non neceſſitant, & reſpectu ipſorum poteſt voluntas ſe multipliciter determinare, & ſe determinando multipliciter mouere.

Inſtabis poteſt primo actuari voluntas à bono particulari, quod non habet omnem rationem boni, ſed ab iſto non neceſſitatur, ergo reſpectu huius liberam tendentiam poteſt elicere.

Reſpondeo quod etiamſi primo actuetur voluntas à bono particulari, quod non omnem rationem boni, ſed duplicem præſupponitur habere rationem boni, videlicet, & mali, & conſequenter duplicem illi offerat rationem boni; cum vt malum etiam moueat ſub ratione boni, certè per huiuſmodi oblationem nullatenus neceſſitatur vt tẽdat vel ad vnam, vel ad alteram rationem boni particularis; attamen cum in bono particulari ratio boni in vniuerſali reperiatur, vt dixi, neceſſitatur actuata voluntas ad amorem boni ſecundum ſe; ex qua neceſſitate mouetur poſtea voluntas vt ſe determinet vel ad hoc, vel ad illud bonum, in quo quieſcat.

Probatur tertio, quia bonum, à quo primo debet actuari, & moueri voluntas, vel erit bonum ſecundum ſe, vel erit bonum ad finem, ſed ſiuè ſit vnum, ſiuè alterum bonum, ſemper neceſſitatur voluntas ad amorem boni ſecundum ſe, ergo prima volitio, quæ eſt huiuſmodi amor, erit neceſſaria, & non libera; maior propoſitio liquidò conſtat, quia inter bonum ſecundum ſe, & bonum ad finem non videtur dari medium, minor etiam quoad primam partem eſt manifeſta, quia ſi à bono ſecundum ſe actuatur voluntas, iam erit amor finis, quia bonum ſecundum ſe idem eſt ac finis, à quo neceſſitatur voluntas; quoad ſecundam verò partem probatur, quia bonum, quod eſt ad finem, licet non neceſſitet voluntatem ad amorem ſui, ipſam tamen neceſſitat ad amorẽ finis, quem exhibet ei intellectus oſtendendo tamquam bonum ad finem; ex ſola enim oſtenſione intellectus, non

Digitized by Google

ex electione, vel deliberatione mouetur voluntas ad amorem finis, ſeù boni ſecundum ſe, atque adeo reſpectu primæ actuationis, & volitionis, quæ eſt talis amor, non ſe habet voluntas vt deliberatiua, ſeù vt cauſa libera, ſed vt naturalis, & neceſſaria.

Confirmatur authoritatibus, & D. Anſelmi de caſu Diaboli cap. 12. dicentis: *Bene ſibi omnes volunt, & malum eſſe nolunt*. Et D. P. Auguſt. tom. 8. in enarrat. pſal. 32. concione 2. ad illa verba; *Beata gens, cuius Dominus Deus eius*: Similiter dicentis: *Quis hoc audito non erigat ſe? Amant enim omnes beatitudinem depellendæ miſeriæ cauſa, & acquirendæ beatitudinis cauſa faciunt omnes homines, quidquid vel boni faciunt, vel mali: ſemper ergo beati eſſe volunt, ſiuè malè viuentes, ſiuè benè viuentes*. Ad bonum igitur ſecundum ſe quale eſt beatitudo in communi, hoc ipſo quod aliquo modo apprehenditur, omnes neceſſario tendunt, nec vlla voluntas poteſt ad illud ſe ipſam determinare: bonum enim formaliter, vt bonum eſt, nec poteſt fugi, nec odio haberi; ſi verò voluntas odit aliquod bonum, eſt quia in ipſo aliqua ratio mali, quod ſolum eſt odibile, relucet; in bono autem ſecundum ſe, ſeù in vniuerſali apprehenſo, nulla ratio mali poteſt apprehendi, cum omnis mali carentiam importet, & non dicat niſi bonum.

Dices quantumuis in bono ſecundum ſe nulla ratio mali appareat, poteſt nihilominus aliqua ratio mali in illius amore apprehendi, & talis amor vt diſconueniens haberi, vel ob capitis defatigationem, vel ob aliam cauſam, atque adeò erit libera voluntas vt huiuſmodi amorem omittat.

Reſpondeo quod in amore boni vt formaliter bonum eſt nulla ratio mali poteſt apprehendi per ſe; per accidens verò cum voluntas noſtra dependeat in ſuis actionibus quamdiù eſt in corpore ſimul cum anima, & intellectu ab organis corporeis, poteſt vtique concipi in eo amore nimis perſiſtendo aliqua ob defatigationem capitis diſconuenientia, & tunc quia iam præſupponitur actuata voluntas poteſt determinare ſeipſam, & remouere cognitionem illius boni ab intellectu, & ſic ab amore eiuſdem ceſſare; attamen ſicut non poteſt impedire quin in intellectu primo ponatur prædicti boni cognitio, ita neque illa poſita amorem non exercere; eſt enim hoc naturale cuilibet appetitui

vt ten-

Digitized by Google

vt tendat in bonum tamquam in finem ideoque definitur bonum in primo eth. quod omnia appetunt. Accedit quod quemadmodum graue, vt ſupra innuimus, non actiuatur à ſeipſo, ſed ſemper actiuatur à generante, à quo accepit formam grauis, ſiuè grauitatem, ita voluntas nunquam actiuatur à ſeipſa, ſed ſemper à bono, vel à fine apprehenſo, per quam actiuationem neceſſariò fit in voluntate quoddam põdus, & quidam amor boni, vel quoddam velle bonum; idem eſt enim, inquit Philoſophus in 2. Reth., amare, quod velle bonum. Huiuſmodi itaque primum velle bonum, ſeu primus amor boni non eſt in poteſtate voluntatis, atque adeò voluntas non eſt libera ad illius omiſſionem. Poſtquam verò bonum apprehenſum actiuauit voluntatem ad amorem boni in vniuerſali, quia per hanc actiuationem ad nullum bonum in particulari determinatur voluntas, redditur certè potens ſeipſam determinare ad plura, & ad quod illi magis libuerit ſeipſam mouere. In quo differt à corpore, quod per grauitatem ita determinatur ad vnam tantum poſitionis differentiam videlicet ad motum deorſum, vt nullatenus à ſeipſo dicatur moueri, ſed ſemper à generante.

Obijcitur primò: Homo primo inſtanti vſus rationis tenetur ſub peccato mortali ſe ſe ad Deum per actum dilectionis ſuper omnia conuertere, ſed hoc dici non poſſet, ſi illius prima volitio naturalis eſſet, & non libera, ergo dicendum eſt illius primam volitionem in prædicto vſus rationis inſtanti eſſe liberam, probatur maior propoſitio, quia datur præceptum diligẽdi Deum primo rationis inſtãti, ſic expreſsè D. Thomas, quem ſequuntur communiter omnes Thomiſtæ.

Reſpondeo negando maiorem, ad cuius probationem dico nullibi conſtare de huiuſmodi præcepto diligendi Deum primo vſus rationis inſtanti, nec ratio vlla id conuincere poteſt, quandoquidem, qui Deum actuali culpa grauiter offendit, non tenetur ſtatim poſt lapſum ſe ad Deum conuertere, ergo neque tenetur puer ſtatim ac ad rationis vſum peruenit, nõ enim minus eſt obſtrictus Deo adultus peccans actualiter, quàm puer etiam ſi præſupponatur adhuc originali culpa infectus, & potens pro primo vſus rationis inſtanti liberè velle; quare cum cæteris Theologis dicendum cenſeo nullum dari huiuſmodi præceptum de dilectione Dei primo ratio-

rationis inſtanti habenda.

Obijcitur 2. Angelus primo ſuæ creationis inſtanti potuit deficere, & peccare, ergo eius prima volitio neceſſario dicenda eſt libera, patet conſequentia; quia actio, quæ non eſt libera, nunquam poteſt eſſe peccatum, probatur antecedens, quia ea omnia, quæ habuit Angelus quādo peccauit, neceſſario requiſita ad hoc vt poſſet peccare, habuit & primo ſuæ creationis inſtanti, non enim in ſequentibus inſtantibus vlla poteſtas fuit illi ſuperaddita, nec in aliquo extitit eius potentia augmentata, ergo, &c.

Confirmatur, quia potentia peccandi connaturalis eſt Angelo ſuæ naturæ relicto, cum & ipſe creatura ſit facta ex nihilo, neque ſit prima ſuæ operationis regula, ergo ſemper præfata potentia debet ipſi competere.

Reſpondeo, negando antecedens: ad cuius probationem dicendum eſt cum Ægidio in 2. ſent. diſt. 3. par. p. q. p. ar. 2. non ex maioritate, vel ex minoritate potentiæ inferri, quod Angelus primo ſuæ creationis inſtanti peccare minimè potuit, ſed ex ordine potentiæ, quia videlicet eiuſdem potentiæ intellectus, & voluntatis hunc habēt in ſuis actionibus ordinem, quod ad primam intellectionem, volitionemque primam ſe propriè non moueant, & conſequenter neutra eſt in ipſius poteſtate, ſed vtraque naturalis eſt, atque adeo nec meritoria, neque demeritoria poteſt eſſe. Ad confirmationem dico, quod vtique potentia peccandi connaturalis eſt Angelo ſuæ naturæ relicto, & ſic hæc eidem competit primo ſuę creationis inſtanti, attamen ipſi non competit, neque poteſt competere potentia ad peccandum pro eo primo inſtanti, cum enim voluntas pro illo inſtanti liberè ſe ipſam mouere non poſſit, quia primam volitionem à ſe ipſa nequit habere, indè fit, quod reſpectu illius dicatur impotēs ad peccandum, in alijs verò inſtantibus, quia præſupponitur actuata voluntas, & facta actu volens, ideoque potens ſe ipſam mouere ad quod ſibi libuerit appetendum, potuit conſequenter deficere, & peccare.

Inſtabis non minus fuit libera voluntas Angeli primo ſuæ creationis inſtanti, quam poſt illud, ſed poſt primum inſtans fuit Angeli voluntas libera, & ad peccandum expedita, ergo talis fuit etiam primo inſtanti.

Reſpondeo diſtinguēdo maiorem:

rem: non minus fuit libera voluntas Angeli primo ſuæ creationis inſtanti, quam poſt illud, intenſiuè quantum videlicet ad ea, quæ ad intrinſecam voluntatis potentiam pertinent, concedo, extenſiuè, quantum ſcilicet ad actus nego, nam cum debeat præſupponi actuata voluntas, & ſic actu volens ad hoc vt liberè ad alios volitionis actus ſe poſſit mouere, & extendere, certè reſpectu primi actus non ſe habet vt cauſa libera, ſed vt naturalis, & neceſſaria.

Contra obijcies 3. cauſa libera non minus poteſt agere cum primum habet omnia ad agendum neceſſaria, quam cauſa naturalis, ſeu neceſſaria, atqui cauſa naturalis cum primum habet omnia neceſſaria, & ſi habet primo inſtanti quo eſt, agit eodem inſtanti, vt ſol illuminauit eodem inſtanti, quo creatus eſt, ergo ſimiliter cauſa libera poteſt agere eodem inſtanti, quo creatur, ſi tunc habet omnia ad agendum libere neceſſaria. Quod autem Angelus primo inſtanti ſuæ creationis habuerit omnia neceſſaria ad libere agendum probatur, quia illo inſtanti habuit intellectum perfectum capacem intelligendi obiecta proportionata ſibi propoſita, & voluntatem capacem amandi, vel reſpuendi, aut non amandi eadem obiecta, cum in omnibus reperire poſſet rationes, propter quas poſſit amare, vel non amare, aut etiam reſpuere, & auerſari, ergo potuit Angelus ſuam exercere libertatem primo ſuæ creationis inſtanti.

Confirmatur, quia Deus ab æterno libere voluit, & libere omnia, quæ voluit, decreuit, ergo potuit & Angelus liberè velle primo ſuæ productionis, ſeu exiſtentiæ inſtanti.

Reſpondeo ad argumentum admiſſa paritate inter cauſas creatas naturalem, & liberam ſi omnes habent omnia ad agendum requiſita, nego tamen, quod cauſa creata libera habeat, vel poſſit habere omnia ad libere agendum neceſſaria primo ſuæ creationis inſtanti, quemadmodum habet cauſa neceſſaria; & ratio negationis eſt, quia cum cauſa libera debeat ſe ipsã determinare ad agendum per voluntatem, quæ facultas ſecundum ſe præciſè conſiderata eſt in potentia ad volitionem, & non in actu, neque poteſt actuare ſe ipſam vt diximus, conſequenter indiget quod prius conſtituatur à bono apprehenſo actu volens ad hoc vt ad agendum liberè ſeipſam valeat determinare. Sic docuit

D. An-

D. Anſelmus in lib. de caſu Diaboli affirmans, quod prima volitio in Angelo non potuit eſſe à ſe, quia ad illam per voluntatem ſuam ſe mouere non potuit; & addit rationem, quia quidquid ſe mouet ad volendum prius vult; & ſubdit, quod nihil poteſt per ſe velle, qui nihil vult; indeque concludit, quod Angelus ille, qui iam aptus factus eſt ad volendum, ſed tamen nihil vult, non poteſt à ſe habere volitionem primam. Hinc fit, quod licet Angelus, qui eſt cauſa libera, fuerit creatus actu intelligens, & volens, ſicut creatus fuit ſol actu illuminans, actus tamen illi intellectionis, & volitionis naturales debeant dici, & neceſſarij, quemadmodum actus illuminationis ſolis, & nunquam liberi, quia ad illos Angelus à ſeipſo non ſe determinauit, nec ſe determinare vllatenus potuit, cum eius voluntas ſecundum ſe ſpectata ſit in potentia ad primam volitionem, & non in actu: atque adeò reſpectu illius ſe habeat potius vt quid determinabile ſi conſideretur præciſa prima volitione, & vt quid determinatum poſita volitione, quam vt determinans, quia vt tale ſemper debet præſupponi conſtitutum in actu. Quare negandum eſt, quod Angelus reſpectu primæ volitionis exercere potuerit ſuam libertatem, non enim ad illam potuit ſe determinare, neque mouere, atque adeò ſicut prima intellectio fuit illi naturalis, ita & prima volitio.

Ad confirmationem concedo antecedens, & nego conſequentiam, euidens namque diſparitas oſtenditur inter voluntatem Diuinam, & Angelicam, illa cum ſit actus puriſſimus eſt formaliter ipſa volitio, & per conſequens non indiget actuari ad hoc vt liberè ſeipſam determinet; at voluntas Angelica, quę vt talis eſt in potentia ad volitionis actum, niſi prius actuetur, nullatenus poterit ſe liberè determinare.

Digitized by Google

THEOREMA XXVIII.

Gratia ſanctificans non per aliam actionem, niſi per creatiuam producitur.

EXiſtentia ſanctificantis gratiæ, qualitatis videlicet illius planè mirabilis, qua velut anima animæ regeneratur homo, fitque verus filius Dei, dicente D. Ambroſio lib. p. de Spiritu Sancto cap. 4.: *vtique Spiritus Sancti gratia filios Dei facit*; ex iiſdem ſcripturæ locis, quibus eius, & munera, & nomina propria deſcripta ſunt, euidenter innoteſcit. Nomina, quibus hæc Diuina forma appellatur, ſunt, ſemen Dei, quod in nobis manet; ſic vocatur in epiſt. prima Ioannis capite 3., & capite 4. fons aquæ ſalientis in vitam æternam, pignus hereditatis, ſic ad Ephæſios prima: ſimiliter ibidem, ſignum quo ſignantur credentes ſpiritu promiſſionis Sancto: Vnctio, & ſignaculum ſic in 2. ad Corint. cap. p. vnxit nos Deus, & ſignauit nos, & dedit pignus ſpiritus in cordibus noſtris, &c. Munera dicuntur gratiæ, quod per illam Deus veniat ad nos, habitet in nobis, nos conſecret vt templa viua, regeneret, renouet, faciatque Diuinæ conſortes naturæ. *Renouamini* (ſcripſit Doctor gentium ad Epheſ. 4.) *Spiritu mentis veſtræ, & induite nouum hominem, qui ſecundum Deum creatus eſt in iuſtitia, & ſanctitate veritatis*. Similiter Petrus Apoſtolus in epiſt. 2. cap. p.: *maxima*, inquit, *& pretioſa nobis promiſſa donauit, vt per hæc efficiamur Diuinæ conſortes naturæ, fugientes eius, quæ in mundo eſt, concupiſcentiæ corruptionem*. Hinc D. Pater Auguſtinus lib. p. contra duas epiſtolas Pelagianorum cap. 2. *Non viuunt*, ait, *homines benè, niſi prius effecti ſint filij Dei, nempè quia filiatio Dei, qua naturam Diuinam participant, eſt hominibus forma benè viuendi*. Idem prorſus fatetur ſummus Pontifex Leo ſer. p. de Natiuitate Domini dicens: *Cum eſſemus mortui peccatis, conuiuificauit nos Chriſto, vt eſſemus in ipſo noua creatura, nouum figmentum. Deponamus ergo veterem hominem cum actibus ſuis, & adepti participationem generationis Chriſti carnis renuntiemus operibus. Agno-*

ſce ò

ſce ò Chriſtiane dignitatem tuam, & Diuinæ conſors factus naturæ noli in veterem vilitatem degeneri conuerſatione redire.

Inſuper cauſam principalem phyſicè productiuam huiuſmodi gratiæ eſſe ſolum Deum conſtans eſt omnium Theologorum ſententia, & probatur ex Trident. Concilio ſeſſ. 6. cap. 7. vbi omnes cauſas noſtræ iuſtificationis enumerans habet; quod *efficiens eſt miſericors Deus, qui gratuitò abluit, & ſanctificat ſignans, & vngens Spiritu promiſſionis Sancto, qui eſt pignus hæreditatis noſtræ, &c.* Oſtenditur etiam ex ſacris eloquijs, vt pſal. 83. *Gratiam, & gloriam dabit Dominus.* Ad Romanos 3. *Quoniam vnus eſt Deus, qui iuſtificat circumciſionem ex fide, & præputium per fidem,* & cap. 8. *Quis accuſabit aduerſus electos Dei? Deus, qui iuſtificat, quis eſt, qui condemnet? &c.* in eodem cap. *Quos autem prædeſtinauit, hos & vocauit, quos vocauit, hos & iuſtificauit, quos autem iuſtificauit, illos & glorificauit.* Eſt denique ſatis conueniens ratio, nam cum gratia ſanctificans participatio ſit formaliter Diuinæ Naturæ, non poteſt à nulla alia cauſa phyſicè produci, niſi ab illa, quæ eſt ipſamet Diuina Natura; hæc enim ſola poteſt producere, & tribuere Diuinæ Naturæ communicationem.

Sola igitur controuerſia eſt inter Doctores, quonam actionis genere gratia ſanctificans à Deo producatur in eſſe. Palludanus in 4. diſt. p. q. p.; Scotus in eodem loco q. 3. art. p. & alij nonnulli ſuſtinent ſanctificantem gratiam nec per creationem, nec per eductionem, ſed per concreationem produci. Curiel verò prima 2. q. 112. art. p. dubit. 3. §. 2. Zumel ibidem art. 2. Vaſquez prima par. diſp. 174. Suarez 3. par. tom. 3. diſp. 9. ſeſſ. p. & lib. 8. de gratia, & ferè omnes Recentiores affirmant gratiam neque creari, neque concreari, ſed alio genere productionis, videlicet de potentia animæ educi. Sunt Alij, vt Cabrera 3. par. q. 72. ar. p. diſt. 3. §. 14. opinantes gratiam non educi, non creari, non concreari, ſed produci per infuſionem, ſeu generationem ſpirituale͂, quam dicunt inter creationem, & eductionem eſſe actionem mediam. Eſt autem noſtri Ægidij expreſſa ſententia, gratiam à ſolo Deo per actionem verè creatiuam produci; ita de eſſe, & eſſentia q. 6. ad nonum, in ſecundo ſententiarum diſt. 26. q. 1. art. 2. quodlib. 5. q.

p., & etiam q. 10. vbi reſpondens tacitæ obiectioni inquit, quod ſi in aliquibus, quæ creantur requiritur potentia paſſiua, hoc non eſt ratione facientis, quod ipſum faciens præſupponat aliquid, ſed ratione facti, vt quia fortè factum eſt tale, quod indiget ſuſceptiuo, ſicut gratia indiget anima, vel aliqua alia intellectuali natura.

Ex quibus Ægidij dictis debet inferri, quod quando actio creatiua deſcribitur videlicet quod ſit productio rei ex nihilo, ly ex nihilo non ita debet intelligi, vt nullo modo prærequiratur ſubiectum, alias enim, nec anima rationalis, quæ à Deo non producitur, niſi ſit corpus diſpoſitum, in quo recipiatur, poſſet dici creari, ſed ſic explicandum eſt, vt videlicet ly nihil dicat ſolummodo negationem concurſus ſubiecti ad productionem rei formaliter ex indigentia ipſius producentis, quidquid ſit an ex indigentia rei productę pręſupponatur, vel non pręſupponatur ſubiectum. Vt autem hęc Ægidij doctrina facilius intelligatur, obſeruo, quod ſicut datur ſubiectum, quod ex indigentia ſui requirit agens ad hoc vt tranſmutetur adeò vt nullatenus poſſet in ſeipſo recipere nouam formam (quæ receptio eſt eiuſdem ſubiecti cauſalitas) niſi eſſet āgēs actualiter influens in ipſam formam receptam; ita datur & agens, quod ſuam nequit exercere cauſalitatem, niſi ſit ſubiectum, quod ſuum paſſiuum concurſum præſtet, ità, vt niſi eſſet talis concurſus agens non ageret. Vnde dicitur ſubiectum concurrere non ſolum ex indigentia rei productæ, verum etiam ex indigentia ipſius productionis formaliter vt à tali producente, quia ipſummet eſt tale, quod ex indigentia ſua nequeat actualiter exire in productionem, niſi actualiter etiam adſit ſubiecti concurſus. Producens huiuſmodi eſt omne agens creatum non alia ratione per Ægidium pluribus in locis, niſi quia creatura, & cauſa ſecunda eſt; hæc enim, & neceſſariò agit per virtutem, quæ eſt accidens, & agit etiam vt inſtrumentum, & organum Dei; indeque requirit indiſpenſabiliter ſubiectum ad hoc vt operetur. Deus autem quia eſt cauſa prima, quæ eſt puriſſimus actus, ipſum eſſe, continens omne eſſe, & ſic agit immediatè per ſuam ſubſtantiam, & conſequenter vt agens principale, & primum, idcirco quatenus eſt ex parte ſui nullatenus poteſt requirere ſubiectũ, nec ad propriã actionẽ indigere ſubiecti cõcurſu.

De-

Debet inferri 2. quod quando Deus producit in ſubiecto formam vel ſubſtantialem, vel accidentalem, licet videatur concurrere ad huiuſmodi productionem ſubiectum, atque adeò quod talis actio non ſit creatio, ſed eductio, eſt nihilominus vera creatio, & non eductio, quandoquidem non adeſt ibi concurſus paſſiuus ſubiecti ex indigentia agentis, ſicut requiritur formaliter ad eductionem, ſed ex neceſſitate rei productæ, quæ ſi ſit forma ſubſtantialis, quia incompleta, ſi verò accidentalis; quia accidens, indiget ſubiecto, in quo recipiatur, vel ſubſtentetur. Et quamuis requiratur etiam ſubiectum ex indigentia actionis, non requiritur tamen ex indigentia agentis, vel actionis prout eſt ab agente, ſed ſolummodo quatenus talis actio eſt in entitate rei productæ, quæ neceſſariò requirit ſubiectum.

Quinimmò debet inferri tertiò, quod quando Deus concurrit cum cauſis ſecundis ad producendos effectus, quantumuis ipſa productio, prout eſt à cauſis ſecundis, ſit formaliter eductio, quatenus verò eſt à Deo ſimultaneè concurrente non eſt, nec dici poteſt eductio, ſed formaliter creatio. Et ratio conſtat ex dictis, cum enim productio prout eſt à cauſis ſecundis exigat neceſſariò concurſum paſſiuum ſubiecti ex indigentia agentis, habet vtiquè formalitatem eductionis, at verò prout eſt à cauſa prima videlicet à Deo, nullatenus exigat concurſum prædictum ſubiecti, vt talis erit ex nihilo, videlicet ex negatione concurſus ſubiecti, quo non indiget ipſum agens Diuinum, & conſequenter vera erit creatio.

His præſuppoſitis ſic probatur ſententia Ægidij: quidquid à ſolo Deo producitur verè creatur, atqui gratia ſanctificans à ſolo Deo producitur, ergo gratia ſanctificans verè creatur. Probatur maior ex ſuperius dictis, quia quidquid à Deo producitur per actionem producitur, quę ex indigentia agentis nullum præſupponit ſubiectum, ſed actio, quæ ex indigentia agentis nullum præſupponit ſubiectum eſt formaliter vera creatio, ergo quidquid producitur à ſolo Deo, verè creatur.

Poteſt etiam confirmari pluribus ſcripturæ locis, quæ productionem gratiæ creationem appellant, vt ex illo ad Epheſios 2. *Creati in Chriſto*. Et ad Galatas pr. & vltimo, *noua creatura*. Dicitur etiam in alijs locis ſæpiſſimè gratiam infundi,

Dices

Dices quòd huiuſmodi teſtimonia ſacræ Scripturæ debent intelligi de creatione morali ad nouam vitam, quod videlicet dicatur gratia creari moraliter, quia nullo merito, nec vlla exigentia ex parte ſubiecti præcedentis producitur.

Dico quod cum ſacra Scriptura pro eodem vtatur nomine infuſionis, inſpirationis, & creationis, quemadmodum de anima dicitur: *inſpirauit ſpiraculum vitæ*, quod dictum Scripturæ de anima, vt habemus de fide, ſtrictè debet intelligi de creatione Phyſica, indeque fit, vt de eadem creatione ſtricta ſint intelligenda eiuſdem ſcripturæ loca, in quibus gratia creari dicitur, vel infundi.

Obijcies primo: actio productiua rei, quæ non eſt per ſe ſubſiſtens, nequit eſſe creatio, ſed actio gratiæ productiua non eſt rei per ſe ſubſiſtentis productio, ergo neque creatio: probatur maior propoſitio, quia creatio cum terminetur ad eſſe rei de nihilo productæ non poteſt non eſſe rei per ſe ſubſiſtentis productio, ergo actio, quæ non eſt rei per ſe ſubſiſtentis productio, neque eſt creatio. Minor verò propoſitio de ſe eſt manifeſta, quia gratia ſanctificans eſt forma accidentalis, & conſequenter non habens eſſe per ſe, ſed emendicatum à ſubiecto, & in ſubiecto.

Reſpondeo negando maiorem, ad probationem dico, quod quãdo creatio terminatur ad eſſe rei completæ tunc vtiquè non poteſt non eſſe per ſe ſubſiſtentis productio, at quando terminatur ad eſſe rei incompletę, tunc non eſt neceſse quod ſit per ſe ſubſiſtentis productio ad hoc vt ſit creatio, ſed ſufficit, quod actio ſit ex non indigentia ſubiecti ex parte agentis.

Obijcies ſecundo non producitur gratia ſanctificãs ex nullo preſuppoſito ſubiecto, ergo non fit ex nihilo, & conſequenter neque creatur; probatur antecedẽs quia gratia ſanctificans cum ſit accidens non producitur ſine paſſiuo concurſu intellectualis creaturæ, à qua pendet in fieri, & conſeruari, ergo fit ex aliquo præſuppoſito ſubiecto, ergo educitur.

Neque valet ſi dicatur, quod gratia concreetur, quia concreari illud propriè dicitur, quod ſimul fit cum alio, quod eodem tempore creatur; in productione autem gratiæ non ſimul creatur ſubiectum, in quo recipitur, & licet crearetur, quia tamen gratia eſt forma intrinſecè accidentalis, non poſſet fieri in ſuo primo eſſe niſi

niſi cum dependentia à ſubiecto, quod eſt educi, ergo, &c.

Reſpondeo ad obiectionem diſtinguendo antecedens non producitur gratia ſanctificans ex nullo præſuppoſito ex indigentia entitatis gratiæ productæ concedo antecedens, ex indigentia Dei producẽtis nego antecedens. Eodem modo diſtinguẽdum eſt primum conſequens, & nego ſecundam conſequentiam. Ad hoc enim vt aliquod verè creetur non requiritur, vt diximus, quod non adſit ſubiectum ex neceſſitate rei productæ, ſed ſufficit, quod non exigatur ſubiectum ab agente, ſicut non exigitur à Deo, nec in productione gratiæ, nec in cuiuſlibet alterius effectus productione; etiamſi præſupponatur ſubiectum ex parte effectus, qui cum ſit accidens indiget ſubiecto, vt ab ipſo participet eſſe, & in eodem ſuſtentetur.

Ad illud verò, quod dicebatur vtrum videlicet poſſit dici gratiam concreari. Reſpondeo negatiuè cum Ægidio de eſſe, & eſſentia q. 12. & ratio negationis eſt, quia omne, quod producitur vel producitur ex præſuppoſito ſubiecto modo ſupra explicato ſine vlla videlicet indigentia agentis, vel producitur ex aliquo præſuppoſito ſubiecto cum indigentia agentis. Primo modo creatur, ſecundo educitur, & cum inter iſta non detur medium, neque mediam admittimus actionem inter creationem, & eductionem. Neque officit, quod gratia ſit forma accidentalis, quæ per ſe non habet eſſe, quia creatio nedum poteſt terminari ad id, quod habet eſſe per ſe, ſed etiam ad id, quod habet eſſe in alio.

Obijcies 3. qualitates omnes quas cognoſcimus, educuntur de potentia ſubiecti, ſed gratia ſanctificans eſt qualitas, ergo ſicut cæteræ aliæ qualitates dicendum eſt, quod educatur de potentia ſubiecti, non verò propriè creetur; hic enim eſt modus communis producendi omnia accidentia, nec aſſignari poteſt ſpecialis ratio, quæ ſuadeat gratiam, quæ eſt accidens, alio genere actionis videlicet creatiuæ produci, quare omninò gratis aſſeritur, & abſque vllo fundamento, quod gratia ſanctificans hoc gaudeat priuilegio præ alijs qualitatibus, vt creetur.

Reſpondeo diſtinguendo maiorem, qualitates omnes, quas cognoſcimus, educuntur, illæ ſcilicet, quæ fiunt, & prout fiunt ab agentibus creatis concedo, quæ fiunt, & prout fiunt ab agente

te Diuino nego; & ſic conceſſa minori propoſitione nego conſequentiam, quia gratia cum à ſolo Deo producatur, fit per actionem, quæ ex parte agentis nullo indiget ſubiecto; & hæc eſt fundatiſſima ratio, quare gratia creetur; actio enim, quæ ex indigentia agentis nullum requirit ſubiectum, creatio eſt. Cæteræ autem productiones quatenus proueniunt ab agentibus creatis, tales ſunt, vt ex indigentia ipſorum agentium exigant ſubiectum, atque adeo nil mirum, quod non ſint creationes, ſed eductiones.

THEOREMA XXIX.

Eſt probabilis opinio ſuſtinens, quod eleuata eſſentia animæ per gratiam inchoatam, ſufficienter in via eleuetur & voluntas ad amandum Deum meritoriè abſque alio habitu medio.

EAmdem qualitatem gratiæ, quatenus eſt viatoris, gratiam inchoatam, prout verò eſt comprehenſoris, conſummatam gratiam appellat Ægidius docens in vltima quæſt. quolib. 2. huiuſmodi gratias non eſſentialiter, ſed ſolum penes eſſe perfectum, & imperfectum differre. Eſſe imperfectum non competit gratiæ ſecundum ſe, ſed ratione ſtatus viæ, in quo omnem perfectionem nequit habere, & ſic imperfecta gratia dicitur, quæ facit nos habere æternam hæreditatem in ſpe; quãdo autem erit in Patria, non euacuabitur, ſed perficietur, & conſummabitur, per ipſamque habebimus hæreditatem æternam in re.

Communior Theologorum ſententia vltra gratiam inchoatam, quæ in via tribuitur animæ, vult habitum charitatis ab illa diſtinctum realiter infundi voluntati vt eam eleuet, & proximè potentem reddat ad amandum Deum meritoriè. Suffragatur huic ſententiæ ſundatiſſimus Doctor in 2. ſent. diſt. 26. q. 2. art. pr. & etiam in pr. ſent. diſt. 17. par. pr. principali pr. q. 2. ibi tamen ſuſtinet opinionem cõtrariam haud eſſe improbabilem, & de facto ſubtiliter ſoluit ea omnia argumenta, quibus ſolet improbari. Quare cum eodem Ægidio dicimus eſſe probabile, quod eleuata eſſentia animæ per gratiam inchoatam, eleuetur & voluntas in

actum

actum dilectionis Dei meritorium. Hæc aſſertio grauiſſimos habet Theologos, qui negant habitum charitatis differentem realiter ab habitu gratiæ; & hanc fuiſſe ſubtilem poſitionem magiſtri ſent. explicat vbi ſupra, & probat idemmet Ægidius.

Rationes eiuſdem aſſertionis præcipuæ ſunt, vt ſuadeant poni ſuperfluè charitatis habitum ab habitu gratiæ diſtinctum. Prima eſt, quia ea omnia munera, quæ dicuntur propria gratiæ, in ſacris litteris attribuuntur charitati. Proprium gratiæ dicitur conſtituere Dei filios; at hoc eſſe charitatis munus dicitur 1. Ioan. 3.: *videte qualem charitatem dedit nobis Pater, vt filij Dei nominemur, & ſimus*. Proprium gratiæ dicitur, facere nos à Deo diligi; at hoc etiam dicitur charitatis munus, Ioann. 14. *Si quis diligit me, diligetur à Patre meo*. Et cap. 8. Prouerb. 6. *Ego diligentes me diligo*. Proprium gratiæ dicitur regenerare; at hoc munus eſt charitatis 7. Ioan. cap. 4. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus eſt*. Gratię propriũ dicitur vitã tribuere ſpiritualẽ; at hoc munus eſt charitatis Ioan. 3. *Qui non diligit manet in morte. In hoc cognoſcimus, quoniam tranſlati ſumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*. Gratiæ proprium dicitur iuſtificare à peccatis; at hoc munus eſt charitatis, Lucæ 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*. Gratiæ proprium dicitur Deo coniungere homines; at hoc munus eſt charitatis. Ioann. 4. *Deus charitas eſt, & qui manet in charitate, in Deo manet, & Deus in eo*. Gratia dicitur fons omnium ſupernaturalium virtutum; ſic etiam appellatur charitas: Rom. 13. *Plenitudo legis eſt dilectio*. Et 1. Corint. 13. *Charitas patiens eſt, benigna eſt, &c.* Gratia diffunditur in cordibus; diffunditur & charitas. Rom. 5. *Charitas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris*. Gratia omnia alia dona præcedit, & charitate nihil eſt excellentius. 1. Corint. 13. *Maior autem horum eſt charitas*. Quod fatetur D. P. Auguſtinus lib. 15. de Trinit. cap 18. & concione p. in pſal. 103. dicens: *Nihil eminentius in ſacra ſcriptura inueniri poteſt, quam charitas*. Quæ cum ita ſint, immeritò dicitur improbabile gratiam à charitate realiter non diſtingui.

Altera ratio, vt ſuperfluitatem probet, ea omnia, quæ per duplicem gratiæ, & charitatis præſtari dicuntur, per vnum, & eundem habitum haberi poſſe oſtendit, ſic: poſſi-

poſſibilis eſt ſupernaturalis qualitas, quæ ſimul ſit forma quædam, & participatio Diuinæ naturæ, atque principium benè operandi, quæ propterea eleuet animam tribuens ipſi Diuinum eſſe, & voluntatem ad actus amoris Dei meritorios ipſam potentem reddens; nulla enim apparet repugnantiæ vmbra, vt duo hæc munera ab vna, & eadem qualitate præſtentur. Quod verò de facto ab eadem forma habeantur, videtur innuere Trident. Concil. ſeſſ. 6. canon. 11. loquens de gratia, & charitate non in plurali, vt de rebus pluribus, ſed in ſingulari, vt de re vna, & cap. 7. ſignificans charitatem eſſe eandem gratiam, quæ vnica forma eſt noſtræ iuſtificationis, vndè ait nos iuſtificari, dum charitas Dei diffunditur in cordibus noſtris. Id etiam Sancti Patres affirmant; ſic enim D. P. Auguſtinus de natura, & gratia cap. 42. *Charitas*, inquit, *eſt veriſſima, pleniſſima, perfectiſſimaque iuſtitia.* Et D. Proſper lib. 3. de vita contemplatiua cap. 13. *Charitas*, ait, *eſt mors criminum, vita virtutum, anima ſanctarum mentium, in peccatis ſuis mortuos ſuſcitat*; ergo forma viuificans, quæ gratia dicitur, eſt eadem qualitas, quæ eſt charitas.

Confirmatur cõmuni illo axiomate, fruſtra fiunt per plura, quæ poſſunt fieri per pauciora; atquì per vnam, & eamdem ſupernaturalem qualitatem ea omnia poſſunt fieri, quæ gratiæ, & quæ charitati attribuuntur; ergo fruſtra; nec multiplicarentur qualitates ſupernaturales ad ea diuerſa munera præſtanda, ergo per eamdem qualitatem dicenda ſunt præſtari.

Argues primo ſic: implicat, quod eadem forma, quæ dat primum eſſe, ſit forma, quæ dat poſſe proximè operari, ſed gratia ſanctificans eſt forma, quæ dat animæ primum eſſe ſupernaturale; ergo implicat, quod gratia ſit eadem forma, quę dat volũtati poſſe proximè ſupernaturaliter operari; Maior propoſitio videtur manifeſta in naturalibus, in quibus forma, quæ dat eſſe, non eſt forma, quæ dat poſſe proximè operari, ergo idem dicendum contingere in ſupernaturalibus.

Reſpondeo, quod licèt vera ſit maior propoſitio de forma, quæ eſt ſubſtantia, non valet tamen de qualitate, quæ eſt accidens; videmus enim, quod idem calor, & dat igni eſſe calidum, & poſſe proximè operari; ignis enim, & eſt calidus per calorẽ, & per eundem

pro-

proximè calefacit. Vnde non currit paritas de naturalibus in quibus ſunt formæ ſubſtantiales, ac de ſupernaturalibus, in quibus omnes formæ tam creatæ, quam creabiles neceſſariò ſunt accidentia: Cum igitur gratia ſanctificans non ſit ſubſtantia, ſed accidens, benè poterit tribuere ſupernaturale eſſe animæ, & voluntati poſſe proximè ſupernaturaliter operari, eo magis, quia gratia eſt participatio quædam ipſius naturæ Diuinæ, quæ ſumma potentia eſt.

Argues 2. Deus in ordine naturæ hominem ita perficit, vt ei primò tribuat ſubſtantialem formam, deinde potentias, & virtutes, ergo modo ſimili debuit in ſupernaturali ordine hominem perficere, primò dando gratiam quaſi animam animæ Deificãtem ipſum vt Diuinam naturam participatam, deinde virtutes ſupernaturales eidem gratiæ tanquam formæ, & radici coniunctas. Probatur conſequentia, quia rationi conſonum videtur, vt Deus æquè perficiat, ſeruata proportione, hominem in ordine ſupernaturali, & Diuino, ac in ordine naturæ.

Reſpondeo, negando conſequentiam, ad probationem dico, quod non valet paritas de potentijs, & virtutibus naturalibus, quæ nec eſſe poſſunt, nec operari ſine forma, cuius ſunt veluti proprietates; ac de ſupernaturalibus, quæ liquidò conſtat quod & ſunt in anima, & poſſunt operari ſine alia natura ab ipſis realiter diſtincta, quæ ſit ſui ordinis. Quod vt communiter docent Theologi de fide, & ſpe, quæ ſunt ſupernaturales virtutes, & tamen remanent in peccatore, non manente cum mortali culpa forma illa gratiæ ſanctificantis, qua homo conſtituitur Filius Dei; ita etiam tenentur docere de charitate, quæ non eſt minus potens, quam ſit fides, vel ſpes. Accedit, quod ſi pari modo philoſophandum eſſet de præfatis virtutibus, ſicut in ordine naturali dum deſinit ſubſtantialis forma alicuius rei, deſinunt etiam potentiæ, & proprietates illius; ſic in ordine ſupernaturali pereunte gratia, omnes pariter perire deberent infuſæ virtutes, cum gratia eſſet veluti forma, & natura, in qua fundarentur, & à qua fluerent. Hoc autem aſſerere eſt contra Tridentinum Concilium ſeſſ. 6. cap. 15. & can. 28. diuerſimodè igitur debemus loqui de illis qualitatibus, & dicere non eſſe opus alia forma, quæ ſit à charitatis virtute realiter diſtincta, præſertim cum in ipſa participa-

Digitized by Google

tio Diuinæ naturæ includatur. Quod ſatis indicare videtur idem Concilium ſeſſ. 6. cap. 7. vbi nullam aliam formam nominat in homine iuſto, preter fidem, ſpem, & charitatem, & hanc in fine appellat ſtolam primam loco illius datam, quam primus homo ſibi, & nobis perdidit.

Argues 3. gratia ſanctificans etiam ſi ſupernaturalis ſit qualitas, nequit tamen dici, nec eſſe virtus; atqui charitas ſupernaturalis eſt qualitas, & vera virtus infuſa, ergo gratia, & charitas diuerſę ſunt realiter qualitates; probatur maior propoſitio, quia quemadmodum virtus naturalis eſt conueniens diſpoſitio hominis iuxta propriam ipſius naturam, qua homo eſt, & non ipſa natura; ita ſupernaturalis virtus eſt etiam diſpoſitio eiuſdem ſecundum participatam naturam Diuinam per gratiam, qua Deo fit ſimilis, & filius; & non ipſa natura participata, quę eſt gratia.

Reſpondeo negando maiorem, ad probationem dico, quod ideo virtus naturalis debet eſſe diſtincta ab ipſa natura, quia diſponit conuenienter iuxta naturam rationalem, quæ eſt ſubſtantia, & illa accidens; at verò virtus infuſa, quę diſponit conuenienter ad naturam in ordine Diuino, in quo non eſt ſubſtantia, ſed accidens, quod ſit ab ipſa accidentali natura diſtincta non eſt neceſse. Eadem igitur ſanctificantis gratię forma ſufficiens erit ad præſtandum munus, & eleuationis naturæ, & diſpoſitionis ad operandum.

Argues 4. eadem ſupernaturalis qualitas preſtare nequit vtrumque munus eleuationis ſcilicet, & diſpoſitionis, cum eleuatio naturæ ad eſſentiam, & diſpoſitio ad potentias, quæ debent operari, pertineat, igitur vna ab altera eſt diſtinguenda realiter; conſequentia patet; antecedens verò probatur, quia eadem indiuiſibilis forma & eſſentiam, & potentias actuare non poteſt; ſunt enim res realiter diuerſę, ergo neque poterit & munus eleuationis, & munus diſpoſitionis preſtare.

Reſpondeo primo, quod hoc argumentum apud ſententiam probabilem, quę diſtinctionem animę à potentijs omnimodè negat, nullam facit difficultatem. Secundo Reſpondeo negando antecedens, & ad probationem nego pariter antecedens, quia etiam ſi potentiæ, & anima ſint res diſtinctæ realiter, ab eadem tamen indiuiſibili qualitate poſſunt optimè informari, cum inter illas non detur ordo ſitus, ſed ordo origi-

originis. Vndè probat noſter Ægidius in quolib. 6. quæſt. 5. quod diuerſa perfectibilia, inter quæ non reperitur ordo ſitualis, ſiuè localis, poſſunt vnica, & eadē perfectione perfici. Nec illa ſic concipienda ſunt, inquit Doctor, ſicut camiſia, & tunica ſunt tegumenta carnis. Nam tunica ſic tegit carnem, quod immediatè ipſam non attingit, ſed immediatè attingit camiſiam, & mediante camiſia carnem, quod ideò contingit; quia inter hæc eſt ordo localis, & ſitualis, vt vbi eſt vnum, ibi non ſit aliud; vbi enim eſt camiſia ibi non eſt caro, imò loco, & ſitu differunt hoc, & illud, ſed ſi vbi eſſet camiſia, ibi eſſet caro, non poſſet aliquid immediatè attingere camiſiam, quod etiam immediatè non attingeret carnem. Cum igitur potentię in anima non habeant hunc ordinem, ſed vbicunque eſt anima ibi ſint & potentię, & econtra, poterunt vtique eadem indiuiſibili qualitate omnes immediatè attingi, & informari; ſicut de facto per noſtrum Doctorem in rebus corporeis eadem qualitas immediatè attingit, & informat, tum ſubſtantiam, tum quantitatem in eodem corpore. Quare concludit quæſtionem prędictam noſter Ægidius iuxta opinionem Magiſtri ſent. quod ſi gratia ponitur in eſſentia animæ, ſiuè eſſentia ponitur idem quod potentia, ſiuè non; gratia perficiens eſſentiam animæ formaliter perficit illam eamdem eſſentiam, vt eſt potentia, vel perficit ipſam potentiam, quæ eſt alia ab eſſentia. Et ſubdit; ſic ergo oportet dicere negantes habitum charitatis alium à gratia. Et licet virtutes naturales acquiſitæ, & ſpecies intelligibiles perficientes intellectum perficiant immediatè, & ipſam animam; nihilominus quia noſtris actibus acquiruntur, ideò dicitur, quod anima non illas recipit niſi mediante intellectu, quo medio eliciuntur actus; at verò virtutes ſupernaturales, quæ ex Diuina habentur infuſione, poteſt anima immediatè recipere, quia Deus immediatè attingit omnia.

Argues denique, quod ſi eadem forma ſanctificans poteſt illa duo munera, poterit & omnia aliarum infuſarum virtutum munera præſtare, atque adeò non erunt diſtinguendæ realiter virtutes illæ fidei, ſpei, & charitatis, ſicut diſtinguūt Theologi communiter in ſcriptura fundati. Non enim maior eſt ratio cur vna, & eadem qualitas præſtet munus ele-

uationis in anima, & diſpoſitionis in voluntate ad alicuius virtutis operationes, & munus diſpoſitionis ad omnium virtutum operationes in vtraque potentia intellectus videlicet, & voluntatis præſtare non valeat, ergo, &c.

Reſpondeo negando ſequelam, ad probationem dico, quod indè colligimus diſtinctionem fidei, ſpei, & charitatis, quia charitatis actus remanebit in Patria, actus verò fidei, & ſpei ceſſabunt; fides, & ſpes perſeuerant in peccatore, & charitas amittitur; inſuper actus fidei, & ſpei habent imperfectionem annexam, actus verò charitatis per ſe loquendo nullam imperfectionem importat, & ſi quam imperfectionem habet, hoc eſt, quod charitas in via non habet eſſe perfectum, ſed cum veniet, quod perfectum eſt, euacuabitur, quod ex parte eſt; videlicet ſiuè ſcientia deſtruetur, ſiuè prophetia ceſſabit, charitas nunquam excidit, ſed perficietur in patria, & conſummabitur. Quæ vnica poſteà ſupernaturalis forma, ſic conſummata, & perfecta ſola ſufficiens erit diſpoſitio in intellectu ad viſionem, & in voluntate ad dilectionem beatam, vt mox oſtendemus.

THEOREMA XXX.

Similiter eſt probabilis opinio aſſerens per ſolam gratiam conſummatam in patria ſufficienter eleuari intellectum ad viſionem, & voluntatem ad dilectionem perfectam abſque alijs habitibus medijs diſtinctis.

ETiam ex illis Theologis non pauci, qui ſuſtinent per ſolam gratiam ſufficienter eleuari voluntatem ad amandum Deum meritoriè, volunt in quolibet Beato Deum vidente dari infallibiliter qualitatem habitualem infuſam intellectui diſtinctam realiter ab ipſa gratia, vt eum ſufficienter eleuet, & proximè potentem reddat ad videndum Deum, ſine qua dicunt ſaltim de potentia ordinaria nemo poteſt elicere viſionem beatam. Noſter verò fundatiſſimus Doctor in primo ſent. diſt. 17. par. 1. princip. pr. quæſt. 2. iam in præcedenti Theoremate citata, expreſsè aſſerit, quod Doctores illi, qui opinantur per gratiam inchoatam eleuari voluntatem

tatē ad amorem, teneantur conſequenter aſſerere per gratiam conſummatam eleuari etiam intellectum ad viſionem abſque alio habitu medio. Quare loquens de opinione Magiſtri ſent. circa indiſtinctionem habitus charitatis à gratia ait, quod idem docere debuit de gratia conſummata, quod videlicet ſeipſa ſit ſufficiens vt eleuet intellectum in viſionem apertam, atque adeò non ſit indigentia alterius habitus realiter ab illa diſtincti. *Et licet Magiſter* (hęc ſunt verba Ægidij) *non expreſſerit opinionem ſuam de intellectu, vt de affectu: oportebat tamen eum ſic dicere; ſi nihil repugnans volebat aſſerere*. Cum igitur in antecedenti Theoremate fuerit à nobis expreſſa, vt valde probabilis opinio dicens, quod ſufficeret eleuatio eſſentiæ animæ per gratiam ad hoc, quod ipſa eleuata ſimul eleuaretur voluntas ad Deum ſupernaturaliter diligendum, idcirco eadem probabilitate à nobis defenditur ſententia affirmans per gratiam conſummatam & animam, & potentias eleuari, intellectus videlicet ad viſionem, & voluntatis ad beatificam dilectionem.

Probatur, quia gratia conſummata eſt perfecta participatio naturæ Diuinæ, iſta autem tunc habetur, quando id, quod habet Deus per eſſentiam, & per naturam, connaturaliter participatur, ſed Deus habet per eſſentiam, & per naturam, quod ſe ipſum videat, ſeipſo fruatur, & ſeipſo glorioſus ſit, ergo illud idem nos habebimus per gratiam conſummatam. Ergo dicendum eſt, quod ex ſe gratia conſummata non ſolum eleuat animam perficiens in ipſa ſupernaturale eſſe, quod per gratiam inchoatam habebat in via, verum etiam ſic perficit voluntatis, & intellectus potentias, vt det ipſis ſufficienter poſſe in actus viſionis, & gaudij beatifici, atq; adeo propter iſtos glorificantes actus non ſunt multiplicādi alij habitus ab huiuſmodi gratia diſtincti. Maiorē propoſitionem nos docet Apoſt. ad Rom. et 6. dum dixit: *Gratia autem Dei vita æterna*; et 8. vbi cum prius affirmaſſet nos factos eſſe filios Dei adoptiuos per gratiam, infert: *Si filij, & hæredes; hæredes quidem Dei, cohæredes autem Chriſti.* Vnde Gloſa, *facti ſumus*, inquit, *hæredes Dei, ſcilicet eiuſdem gloriæ participes;* atqui Diuina gloria in viſione, & amore, quibus Deus videt, & amat ſeipſum, ac ſua bonitate fruitur, adæquatè conſiſtit, ergo

ſi per

ſi per gratiam conſummatam participes ſiemus eiuſdem gloriæ; iam huiuſmodi gratia ex ſe ſufficiens nobis erit ad Deum videndum, & amandum. Hinc confirmari etiam poteſt hæc ſentẽtia rationibus illis, quibus ſupra probauimus ſuperfluere multiplicationem habituum gratiæ, & charitatis in via.

Obijcies primo plures ex ſacris litteris authoritates, videlicet pſal. 55. *In lumine tuo, videbimus lumen*. 1. Ioann. 3. *Similes ei erimus*: in lumine videlicet participato; *quo videbimus eum ſicuti eſt*. Iſaiæ 60. *Non erit ibi amplius ſol ad lucendum per diem, nec ſplendor lunæ illuminabit te, ſed erit tibi Dominus in lucem ſempiternam*. Ioann. Apoc. 21. & 22. *Ciuitas non eget ſole, neque luna, vt luceant in ea, nam claritas Dei illuminabit eam*. Quod etiam teſtantur Sancti Patres, vt Nazianzenus orat. 10. *Magno Regi ſtans hinc, atque illinc magno lumine impletur*. Et orat. 15. *Excipiet illos lux omni ſermone præſtantior*; ergo dicendum eſt cum ſacra ſcriptura, & Patribus, quod in Beatis vltra gratiam conſummatam datur lumen gloriæ realiter ab illa diſtinctum.

Reſpondeo has, & ſimiles authoritates ſcripturæ, & Patrum non cogere, vt etiam fatetur Suarez lib. 2. de attributis cap. 14. & quidem prima ex illo pſal. *in lumine tuo videbimus lumen*, ſic interpretatur, ſcilicet in Filio videbimus Patrem, vel in Chriſto videbimus Deum, quæ interpretatio colligitur ex Concilio Niceno, & epiſt. 1. Euariſti Papæ ad Epiſcopos Africæ; cæteræ verò interpretandæ videntur de increato lumine, quod Deus eſt.

Obijcitur 2. conſtans eſt definitio Cõcilij Viennenſis ſub Clemente V. Clementina ad noſtrum de Hereticis; qua damnantur Begardi, & Beguinæ, aſſerentes animam non egere lumine ipſam eleuante ad videndum Deum, vbi manifeſtè legitur damnari etiam eos, qui dicunt nullum dari lumen; ſed viſionem ipſam à Deo infundi; habetur etenim in Concilio intellectum eleuari ad videndum, atqui per viſionem non eleuatur ad videndum, ſed videt, ergo certiſſimum eſt dari gloriæ lumen in Beatis.

Reſpondeo ex verbis Viennenſis Concilij, quibus damnatur Begardorum, & Beguinarum error, potius colligi noſtram ſententiam, quam oppoſitam; damnat enim Concilium, quod quælibet intellectualis natura in ſeipſa naturaliter

ter eſt beata, quodque anima non indiget lumine gloriæ ipſam eleuante ad Deum videndum, & eo beatè fruendum. Et ſic definit indigere animam lumine gloriæ, vt ab ipſo eleuetur ad videndum Deum, & fruendum illo; eadem igitur ſupernaturalis forma, quam Concilium glorię lumen appellat, & nos gratiã conſummatam dicimus, ſatis eſt ad deificandam perfectè animam, eiuſdemq; eleuandas potentias; intellectum videlicet, vt videat, & voluntatem, vt Deum amet, ipſoque fruatur.

Inſtabis; determinat Concilium dari lumen ad Dei viſionem, ſed gratia conſummata non rectè dicitur lumen, ergo lumen gloriæ, quod vult Concilium, eſt diſtinctus habitus à gratia conſummata.

Reſpondeo negando minorem, & quidem meritò, nam cum gratia conſummata pręſtet intellectui ſufficientes vires ad lucem illam inacceſſibilem, quæ Deus eſt, apertè videndum, negari non debet poſſe & lumen vocari, ſicut appellatur lumen habitus ille, quem volunt aduerſarij à gratia diſtinctum, quandoquidem non alia de cauſa vocatur lumen, niſi quod intellectum roboret ad Deum videndum. Quare iuxta diuerſa munera, quæ præſtat eadem nobiliſſima forma, varias denominationes ſortitur; quatenus enim perfectè deificat animam, conſummata gratia dicitur; quatenus verò eleuat, & roborat potentias, intellectus ſcilicet, lumen, & voluntatis, charitas etiam appellatur.

Inſtabis denuò cum Suarez dicens à Pontifice vna cum Concilio duos Hereticorum errores fuiſſe diſtinctè damnatos, nempè beatificam viſionem eſſe naturalem, & contra iſtum determinat eſſe ſupernaturalem, & conſequenter vult præſupponi animam in ſtatu ſupernaturali eleuatam ad illam viſionem habendam; deinde animam lumine non indigere; & hunc errorem diſtinctè, & per ſe damnat; igitur vltra gratiam, per quam in ſtatu ſupernaturali conſtituitur anima, indiget in intellectu lumine tamquam actiua virtute ad actum viſionis.

Reſpondeo eſſe vtique duos errores damnatos, ſed ita inter ſe connexos, vt cenſeri debeant idem; ex hoc enim quod anima naturaliter nequeat eſſe beata, ſeù beatificam viſionem habere, ſequitur manifeſtè indigere ſupernaturali forma ipſam eleuante, à qua, & ſupernaturale eſſe partici-

Digitized by Google

pat, & ſupernaturaliter operari tam per intellectum, quam per voluntatem, & hanc qualitatem adeò eminentem dicimus eſſe gratiam conſummatam, quæ cum ea omnia per ſe poſſit tribuere, veluti ſuperfluam ceterorum habituum excludimus multiplicitatem.

Obijcies denique argumenta ex S. Thoma deſumpta: primum eſt: omne id, quod eleuatur ad aliquid, quod excedit ſuam naturam, diſponi debet per aliquid, quod ſuam naturam excedit, ſed quandò eleuatur intellectus ad Deum videndum, eleuatur ad aliquid, quod ſuam naturam excedit, ergo debet ſuperaddi lumen gloriæ, per quod diſponatur. Alterum argumentum eſt, quia virtus naturalis intellectus creati non ſatis eſt vt Deum videat, ergo debet ei ſuperaddi maior virtus intellectiua, ſed augmentatio virtutis rectè dicitur illuminatio intellectus, ſicut ipſum lumen intelligibile vocatur lumen, vel lux, ergo lumen gloriæ ſuperadditum requiritur ad videndum Deum tamquam virtutis augmentum.

Ad hæc argumenta Doctoris Angelici iam ex dictis habetur manifeſta ſolutio, concedimus enim debere intellectum creatum diſponi per aliquid, quod excedit ſuam propriam naturam; ſicut etiam non ſufficere eiuſdem naturalem virtutem vt Deum videat, & conſequenter debere ipſis ſuperaddi ſupernaturalem qualitatem; negamus tamen per eamdem gratiam conſummatam, quæ ſupernaturalis eſt qualitas, & non ſatis diſponi intellectum creatum, & non reddi potentem ad Dei viſionem. Vt enim oſtendimus hęc omnia munera poteſt optimè pręſtare eadem Diuina forma, quæ gratia dicitur conſummata.

LAVS DEO, DEIPARÆ VIRGINI, AC S. P. N. AVGVSTINO.

P. D. Anſelmus de Lomellinis Lector videat ſi in opere iſto aliquid ſit contrarium ſanctę Fidei, & bonis moribus, & referat.
Datum 2. Ianuarij 1678. Ab Incarn.

Alexand. Puccius Vic. Gen. Florent.

Attentè per legi, & occulatè conſideraui præſens opus, & nihil in eo inueni quod ſit contra fidem, aut bonos mores, quinimò Catholica dogmata Auctoris ſubtilitate magis elucescunt, & ideò vt Typis mandetur dignum fateor. Die 7. Ianuarij 1679.

D. Anſelmus Lomellinus Caſſinenſis S. Theologiæ Lector.

Imprimatur ſeruatis ſeruandis. Datum 8. Februarij 1678. Ab Inc.

Alex. Puccius Vic. Gen. Florent.

Adm. Reu. P. Mag. Angelus Maria Malaſpina Ordinis Carmelit. Conſ. huius S. Offic. videat pręſentem hunc Librum, vti titulus vt Theoremata Theologica, ſi in eo adſit aliquod diſſonum bonis moribus, Fidei Catholicę, & Conſ. Apoſ. & referat. Datum ex ædibus S. Off. hac die 9. Feb. 1679.

F. Cæſar Pallau. S. T. M. Vic. Gen. S. Offic. Flor.

Librum, cui titulus eſt, Theoremata Theologica, mira eruditione compoſitum, iucundiſſimè per legi, & ſicuti laudo, ita luce dignum omninò cenſeo. Die 12. Februarij 1679.

Fr. Angelus Maria Malaſpina Prior Carmelitarum Florentiæ, & Sanctiſſimæ Inquiſitionis Conſultor.

Die 12. Februarij 1679.
Attenta ſuprapoſita atteſtatione.
Imprimatur. Fr. Cæſar Pallau. Vic. Gener. S. Offic. Florent.

Mattheus de Mercatis Aduoc. pro Sereniſs. M. D. Etruriæ, &c.

DISPVTABVNTVR
PVBLICE ROMÆ
IN TEMPLO
D. P. AVGVSTINI
PRO COMITIIS GENERALIB.
MENSE MAII
ANNO MDCLXXIX.

DIE HORA

Obiectis ſatisfaciet P. Petrus Maria Cuſſadinus Panormitanus Collegij Sancti Spiritus Florentiæ Alumnus.

Aſſiſtente eodem Patre Magiſtro Nicolao Auguſtino Straforello.

BIBLIOTECA NAZ. CENTRALE VITTORIO EMANUELE

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

by Google